

## LES CATEGORIES SUBJACENTS A LA «BENEDICTUS DEUS» II. LA VISIÓ DE DÉU

per Josep GIL RIBAS

L'anàlisi que hem fet, en l'article precedent<sup>1</sup>, sobre el cel, en tant que *lloc utòpic*, ens permet d'identificar el *receptaculum animarum* com la dimensió realment utòpica de la totalitat de la història de cada home i de cada un dels gestos veritablement humans que els homes fan al llarg de la seva existència terrenal. I, des d'aquesta perspectiva, identificàvem l'expressió «ànimes separades i immortals» com una categoria teològica destinada a significar la *nova situació* assolida per l'home, gràcies al dinamisme escatològic de «després de la mort». La presència, en el cel dels benaurats, d'unes «ànimes separades» voldria dir, doncs, la dimensió utòpica d'una humanitat salvada; és a dir, i en un llenguatge teològic, l'estadi escatològic de l'Església pelegrina<sup>2</sup>.

Sense abandonar el terreny de les *categories teològiques*, em proposo, en aquest article, analitzar el contingut simbòlic de l'expressió: els benaurats, al cel, *veuen l'essència divina*. La *Benedictus Deus* diu que el Déu que veuen els benaurats és l'essència divina, i que, amb aquesta visió, obtenen la *retribució essencial*, en tant que benaurats.

El document no pretén definir la naturalesa d'això que anomenem

---

1. Cf. RCT VIII/1 (1983) 113-160.

2. Des d'aquesta perspectiva, el cel de la *Benedictus Deus* és un cel coincident amb aquella famosa *Ecclesia ab Abel* de la tradició patristica. Cal tenir en compte, donada la influència joaquimita de l'època, que el document té molta cura a evitar qualsevol interpretació escatològica de la història: i aquesta preocupació explicaria, possiblement, les distàncies que el document estableix entre el cel i la terra.

*retribució essencial*: de fet, l'opinió papal, desautoritzada pel document, afirmava clarament que, en el moment de la mort, l'home just entra en comunió beatificant amb la Humanitat glorificada del Crist, sota la protecció de la qual els benaurats es troben segurs d'obtenir la resurrecció de llurs cossos i, amb ella, la *retribució essencial*, que consisteix en la visió intuïtiva de Déu<sup>3</sup>.

Per tal de procedir de la manera més ordenada possible, dividiré l'article en tres parts. En la primera, examinarem el model històrico-salvífic emprat pel document; en la segona, criticarem la *Denkform* hel·lenista, a la qual obeeix la formulació «divina essentia sese ostendente» del document; en la tercera, analitzarem el caràcter categorial de la *visió de Déu* dels benaurats.

#### A. EL MODEL HISTÒRICO-SALVÍFIC DE LA «BENEDICTUS DEUS»

La *Benedictus Deus* conté dos esquemes temporals simultanis. El primer fa referència a la història de la humanitat, que es divideix en dues grans etapes: la dels homes que han viscut i han mort «abans de la passió i mort de nostre Senyor Jesucrist», i la dels que han mort després. El segon esquema temporal fa referència a l'existència postmortal dels justos: després de la passió i mort del Senyor Jesucrist, «varen veure i veuen l'essència divina, amb una visió que es perllongarà fins a l'Últim Judici i des d'aleshores durarà sempre»<sup>4</sup>; però aquests mateixos justos «foren, són i seran al cel després de l'ascensió del nostre Salvador i Senyor Jesucrist».

La doctrina escatològica de la *Benedictus Deus* suposa, doncs, que, en el moment de l'Ascensió<sup>5</sup>, les ànimes dels justos pre-

3. Vull dir: tant els partidaris de Joan XXII com els adversaris entenen que la *retribució essencial* consisteix en la visió intuïtiva de Déu. El document exclou qualsevol tipus de benaurança que no consisteixi en la visió intuïtiva de l'essència divina.

4. Pertany a la definició de la *Benedictus Deus* l'afirmació que el cel dels benaurats *durarà sempre*, en el sentit que no hi haurà cap mena de canvi qualitatiu en la situació dels benaurats després de la resurrecció final; però, per a expressar aquesta veritat dogmàtica, el document empra una determinada concepció del temps, que vol reflectir la consciència de fe de l'Església sobre la història de la salvació. De fet, el document empra el mot *sempiternum* que, segons la tradició escolàstica, es distingeix de l'*aeternum*, pròpiament dit.

5. Evidentment, la *Benedictus Deus* dona al moment de l'Ascensió el caràcter de moment *kairòtic* que, d'alguna manera, suggereix que l'existència postmortal dels benaurats participa de la *temporalitat celestial* del Ressuscitat. Recordem que el

cristians, captives en el reialme de la mort, van inaugurar, juntament amb el Crist i en companyia dels àngels, l'autèntic cel cristià, on van a viure els benaurats, és a dir, les ànimes dels justos que han mort i moriran després de Crist. D'altra banda, el document no oblida la referència explícita a l'estadi darrer de la plenitud escatològica, quan diu que «amb tot —*nihilominus*—, tots els homes compareixeran davant el tribunal del Crist, juntament amb llurs cossos, per a rebre la sanció de tot allò que han obrat». Val a dir, doncs, que el document coincideix, en aquest punt, amb l'*opinió* de Joan XXII, que, tot i afirmar l'ajornament de la visió beatífica dels benaurats fins al dia del Judici Final, suposava indiscutiblement que els benaurats gaudeixen plenament de la salvació cristiana, gràcies al *moment kairòtic* de l'Ascensió.

Però la mateixa dinàmica de la polèmica sobre el moment en què comença la visió beatífica, portava a aproximar la salvació definitiva de l'home que mor a l'eficàcia salvífica de la mort del Crist, àdhuc independentment de si els benaurats són o no són al cel. En tot cas, el document manifesta una concepció de la salvació escatològica de l'home, que prescindeix, en principi, de la màxima realització històrica de la salvació, que tindrà lloc el dia de la Parusia.

### 1. *La historicitat de la salvació, segons l'Antic Testament*

Sense voler primfilar, es podria dir que la Bíblia fa com una mena de triple valoració de la realitat creada: la seva *vanitat*, la seva *autonomia* i la seva condició d'àmbit de l'*autocomunicació divina*; una autocomunicació que exigeix la presència de l'home, en tant que constructor de la història.

Anant una mica més lluny, no és difícil de trobar en la Bíblia la convicció que la creació sencera és un vehicle i instrument a través del qual Déu manifesta les seves predileccions a favor del seu poble. Aquesta és una valoració que es troba molt a nivell dels llibres

---

model neotestamentari de l'Ascensió obeeix a la interpretació religiosa d'una cosmològia que identifica el cel com a casa de Déu i la terra com a casa dels homes. La Bíblia parla, aleshores, d'un moviment «descendent» i «ascendent», que segueixen Déu (Gn 11,5; 17,22) i la seva Paraula (Is 55,10ss; Sa 18,15), i també els seus àngels (Dn 4,10; Js 13,20), que, per aquest motiu, són el símbol de l'intercanvi entre cel i terra (Gn 28,12). El Nou Testament, especialment Joan, interpreta, segons aquest model, la identitat teàndrica de Jesús de Natzaret (Jo 1,51; 6,33-58), però el supera quan identifica l'«ascens» com l'exaltació celestial del Crist.

sapiencials, on és evident la influència del pensament grec; només aquesta *significació* redimeix i salva la *vanitat* inherent a l'obra de la creació. Però no és aquesta l'única ni la més important perspectiva bíblica: la Bíblia fa una interpretació teològica dels diversos esdeveniments de la història d'Israel, convertint-los, d'aquesta manera, en esdeveniments salvífics. Des d'aquesta perspectiva, la verdadera *creació* s'inicia com a *salvació*; i l'*acte creador*, multiplicat al llarg de tota la història bíblica, en forma d'intervencions teològals, té la categoria d'*esdeveniment salvífic*, precisament perquè és el fonament de l'esdevenir històric de la realitat creada. És així com la Bíblia concep l'autocomunicació de Déu i la temporalitat de la realitat creada<sup>6</sup>; i és així com la Bíblia parla del *primer moment de la creació* —en tant que *esdeveniment*—: aquest primer moment vol dir el do del temps, que Déu fa a la realitat creada, per tal que esdevingui, passant per la vida i per la consciència humanes, plenament *salvada*<sup>7</sup>.

Donant un pas més, tampoc no és difícil de reconèixer en la Bíblia l'afirmació d'una *fi*, d'un *acabament*, en forma d'una *nova intervenció* de Déu, que és *conclusiva*, és a dir, que posa terme a la successió temporal, com quelcom que ve *des de fora* i que esdevé en la *fi* realitzada *des de dins*, des del procés evolutiu de la realitat creada<sup>8</sup>. De fet, la Bíblia presenta aquesta nova intervenció de Déu,

---

6. Insisteixo en la importància d'aquesta consideració: segons la Bíblia, l'Acte Creador garantitza la continuïtat i la identitat de la *realitat creada*, àdhuc en l'ordre actual d'una creació sotmesa al pecat, la qual cosa sembla que alguns teòlegs protestants vulguin ignorar. Hi ha un llenguatge, que el teòleg no pot deixar d'emprar: el que, des d'Ireneu (*Adv haer* v, Praef) constitueix el principi hermenèutic per a l'exegesi de totes les dades revelades sobre aquesta matèria: és a dir, la unitat de la creació i de la salvació.

7. J. MOURoux, *El misterio del tiempo*, Barcelona 1961, dedica a aquesta qüestió —sota el títol de *Significación cristiana del tiempo cósmico*, pp. 52-60— un espai important, que caldria llegir amb esperit crític. Jo hi afegiria: el *primer moment* és «esdeveniment» només en tant que s'hi anuncia la temporalitat radical de la consciència i de la història humanes. Per això, des de la fe, un temps purament còsmic —i també un fet «brut», un *factum*— és impensable.

8. L'afirmació d'una *fi* de la realitat creada, en principi, respon a una doble convicció: d'una banda, que el temps manifesta l'estructura profunda de la realitat creada en tant que procés d'*allunyament progressiu* respecte l'Acte Creador; de l'altra, que la plenitud de la realitat creada suposa una situació màxima d'allunyament respecte a l'Acte Creador. Aleshores la Bíblia, que assegura la radical dependència de la realitat creada respecte a l'Acte Creador, es pregunta sobre la *fi* en tant que sotmesa a la radical dependència respecte a l'Acte Creador; i respon: hi haurà una nova intervenció de Déu, que posarà *fi* a la realitat creada, quan aquesta haurà arribat a la seva *fi*.

anunciada en el primer moment de la creació<sup>9</sup>, com un *kairos* pendent del procés evolutiu de la realitat creada, en tant que nova creació de totes les coses<sup>10</sup>, un *kairos* de plenitud que dirigeix la successió temporal des de la fi fins al començament i que crea *espais de salvació*, no sols al final, sinó des del primer moment de la creació<sup>11</sup>. Des d'aquesta novetat darrera —des d'aquest futur escatològic—, aquest *kairos* s'estén, poderós i lliure, sobre la totalitat del temps creat; però la presència d'aquest *kairos* és *intermitent*, i aquesta *intermitència* crea la història, com a *història de la salvació*.

En tot cas, la *història de la salvació*, segons la Bíblia, és la mateixa història humana, en tant que experimenta la fi «*que ve*», en la fi «*donada des del començament*»<sup>12</sup>. Vull dir això: el Déu «*que ve*»

9. La fi és *donada* germinalment al *primer moment* per l'Acte Creador. Això vol dir que la realitat creada posseeix una existència que fou donada al començament d'una manera germinal, com a quelcom que calia madurar, i una plenitud —la fi— que dirigeix la successió temporal; i també vol dir que la realitat creada, en tant que plenament realitzada, és situada en la fi. Des d'aquesta situació plenificada de la fi, la realitat creada *experimenta* l'atracció que la fa caminar. El *primer moment* anuncia la novetat de la plenitud de la realitat creada, en tant que aquesta plenitud suposa l'arribada de la fi, que fou donada germinalment al *primer moment* per l'Acte Creador. Si és així, aleshores estem en disposició per a respondre a aquest interrogant: la fi, inscrita germinalment en el *primer moment* de la creació, com es comporta respecte a la plenitud de la realitat creada? Vull dir: atès que la fi produeix en la realitat creada un allunyament progressiu respecte a l'Acte Creador, com es comporta aquest allunyament respecte a l'aproximació absoluta de la nova creació?

10. A més del procés d'aproximació progressiva vers la fi, inscrit germinalment en el *primer moment* —la qual cosa definiria l'estructura dialèctica del temps còsmic—, la Bíblia parla d'una nova intervenció de Déu en la realitat creada, que hi produeix un nou procés d'aproximació vers la fi. La Bíblia situa aquesta novetat a la fi, i l'explica com una nova acció de Déu que fa noves totes les coses (cf. Is 43,19; 65,17; 66,22); però la Bíblia considera també el *primer moment* com una revelació de Déu, en el sentit que l'Acte Creador *inaugura* —produeix, per tant, d'una manera anticipada— la proximitat absoluta de Déu i amb Déu, que és pròpia de la novetat de la fi. Aquesta novetat s'anticipa gradualment, en un moviment que va de la fi al començament, creant situacions dialèctiques, superades sempre en forma de noves intervencions de Déu: la creació postdiluviana supera la creació dels dos primers capítols del Gènesi; la creació de la Terra Promesa supera l'anterior i, així, la creació escatològica superarà totes les anteriors.

11. Aquest *kairos* és una *creatio ex nihilo sui, sed non subiecti*. Tanmateix, la Bíblia presenta aquest *kairos* en tant que configura dialècticament la realitat creada: la plenitud esdevé des de la negació pròpia de la fi, i el món nou de la plenitud que ve de Déu, és construït des del moment dialèctic de la destrucció del món vell. En aquest sentit, el primer moment suposa l'existència d'un món que, acabat de néixer, és suficientment vell com per a ser substituït per un món nou, i la realitat creada necessita arribar al terme del seu allunyament, respecte a l'Acte Creador, per tal de poder rebre el do gratuït de l'aproximació absoluta.

12. El procés d'allunyament progressiu vers la fi, iniciat i inscrit en el primer moment de la creació, fa possible el desenvolupament de la història humana, i, més en concret, la història del pecat humà, des de la seva originalitat germinal, que esdevé, també, allunyament progressiu: però també aquest allunyament està sotmès a l'atracció renovadora del futur escatològic.

a la *temporalitat* de la realitat creada, hi produeix la salvació *històricament*, és a dir, en l'espai obert per la llibertat humana, en tant que l'home és l'únic ésser de la creació capaç de reduir totes les coses a la unitat original, en la mesura en què respon a la crida, que Déu li dirigeix, amb la fidelitat a l'Aliança<sup>13</sup>. Però la intervenció de Déu, que crea la *història de la salvació*, és sempre escatològica: s'inicia *en la fi*; i per això la *història de la salvació* s'ha d'entendre com l'espai salvífic obert per l'*eskhaton*, que s'estén poderós i lliure sobre la totalitat del temps creat, i hi produeix el moviment immanent vers *la fi*. Si la Bíblia presenta aquest *kairos* com a retintut pel mateix procés evolutiu de la realitat creada, això vol dir que aquest *kairos* no pot produir la situació escatològica, anunciada en la creació de l'home i anticipada en l'elecció de l'Aliança, fins que la realitat creada no arribi a la seva pròpia plenitud.

## 2. *El temps de la salvació, segons el Nou Testament*

Naturalment, el Nou Testament conté una nova dada: la *història de la salvació* és el *temps de l'Església*. Amb l'encarnació del Fill de Déu ha arribat «la plenitud del temps» (Ga 4,4), és a dir, el temps del Messies i del Regne de Déu (cf. 1P 1,20; He 1,2). Amb la resurrecció de Jesucrist Déu ha acomplert totes les seves promeses (Ac 2,14-36), i el «cel» és el «lloc» on s'ha acollit Jesús «fins als temps de la restauració de totes les coses, els quals va anunciar Déu per boca dels sants profetes» (Ac 3,21). El *temps* de Jesucrist ressuscitat *revela* i inaugura els «darrers temps»<sup>14</sup>.

---

13. El primer moment és impensable sense l'home i sense la història humana. La Bíblia parla de l'home «creat a imatge de Déu». Això vol dir que l'home és l'únic ésser capaç de reduir totes les coses a la unitat original, en la mesura en què respon a la crida que Déu li dirigeix, amb la fidelitat a l'Aliança. Al llarg de la història religiosa d'Israel, aquest home fidel encara no ha existit del tot, i el *pecat original* continua. La immortalitat de l'home pertany al futur. Segons la doctrina bíblica, l'home, que s'autoentén com a estrictament lligat als esdeveniments salvífics, per si mateix no pot tornar al no-res, però tampoc no és naturalment immortal: la garantia de la permanència en l'ésser és una anticipació del *kairos* escatològic. La immortalitat és un espai de salvació.

14. «In illo tempore» és una referència al temps de la Bona Nova de l'Acompliment de totes les esperances (cf. Mc 1,15). Cf. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1976, pp. 894-895. Tanmateix, és la resurrecció de Jesucrist i la temporalitat del Ressuscitat els qui *revelen* el Déu futur i els esdeveniments escatològics.

Amb Jesucrist ressuscitat s'inicia el *temps de l'Església*<sup>15</sup>, un temps qualitativament diferent del de les «aberracions» dels pagans (Ac 17,30), i del de la «custòdia de la Llei» (Ga 3,23), un temps marcat per un *ara*, que s'oposa a un «altre temps» (Rm 11,30; Ga 4,8-9; Ef 2,3.11-13), un «temps assenyalat» (Rm 5,6). Un temps, d'altra banda, «curt» (1Cor 7,29; Ga 6,10), que cal viure «com si no...»: un «temps d'exili» (1P 1,17), perquè «tenim la nostra ciutadania al cel» (Flp 3,20).

El *temps de l'Església* és un temps paradoxal<sup>16</sup> que, tot i estar sotmès al «dia del Senyor»<sup>17</sup>, és realment un «temps favorable» (2Cor 6,2), és a dir, un temps que Déu dona per Jesucrist, apte per a convertir-se i fer el bé (Ac 3,20)<sup>18</sup>.

És, finalment, el temps de la gran «revelació» (Ef 1,17-23), que dona testimoni de la proximitat de la salvació (Rm 13,11), d'una salvació, per la qual el creient esdevé «home nou»<sup>19</sup> i l'Església, la «plenitud de Déu»<sup>20</sup>; d'una salvació que començà «abans de la creació del món» (Ef 1,4.10) i que acabarà amb la glorificació de l'univers<sup>21</sup>.

El *temps de l'Església* és un temps concret, que s'inicia amb la resurrecció de Jesucrist i que finirà en la Parusia. És un temps realment històric, el *primer moment* del qual —segons la Carta als Hebreus— és l'ἐφάπαξ de l'entrada de Jesucrist al santuari (9,12), que conté la definitiva revelació» de Déu ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων per mitjà del Fill, que després d'haver acomplert l'expiació dels pecats, s'assegué a la dreta de la Majestat (1,2-3), coronat de glòria i honor per haver sofert la mort (2,9), i, arribat al seu terme

15. Cf. MOURoux, *El misterio* 187-214. L'autor contempla aquest temps escatològic, viscut per l'Església, ple de tensions i de contradiccions, per la coexistència d'aquest temps amb el temps còsmic i amb el temps humà.

16. Cf. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario* 895.

17. Cf. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario* 896.

18. És un «moment present» a l'interior d'un «temps» que és dolent (Ef 5,16). Aquest «temps present» és el de la redempció, en el qual els «pecats passats», tolerats «en temps de la paciència de Déu», són perdonats per la justificació (Rm 3,25-26). Tanmateix, aquest «temps» pot esdevenir un «temps pervertit», quan es produeix l'anar enrera, vers l'«altre temps» (Ga 4,8-9).

19. Cf. Ef 2,10-15; Rm 6,3; Col 3,9-10. És la gran «obra de Déu» que ens fa fills seus «en Crist», tot esdevenint «una nova criatura» i «justícia de Déu»: «ha passat allò que era vell, tot s'ha tornat nou» (2Cor 5,17-21).

20. La «plenitud», que és la totalitat de l'univers on Déu és present, és «reunida» en l'Església, Cos del Crist (cf. Ef 1,23; 3,19). L'Església és aquesta «plenitud», en tant que cos d'aquell que és el Cap, Jesucrist ressuscitat, en el qual resideix «tota la plenitud» (Col 1,15-20).

21. Cf. Rm 8,19-23. D'acord amb la convicció veterotestamentària de la «restauració universal» (cf. Is 65,17), el Nou Testament confessa l'existència d'un «temps de restauració de totes les coses» (Ac 3,21), que engendra l'esperança d'un «cel nou i una terra nova, on farà estada la justícia» (2P 3,13), després de què el primer cel i la primera terra hauran passat (Ap 21,1).

—τελειωθείς—, esdevingué per a tots els qui l'obeeixen αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (5,9); *primer moment*, que perdura com un «avui» —τὸ Σήμερον καλεῖται— en cada un dels nostres dies —καθ' ἐκάστην ἡμέραν— (3,13), perquè estem associats a Crist (3,14). És un temps que no és constituït per la repetició de gestos sagrats, com ho era el de l'Antiga Aliança, sinó que tot ell és *temps futur*, depenent de la «segona vegada», que serà quan el Crist es manifestarà a aquells qui l'esperen, per salvar-los (9,6-28)<sup>22</sup>.

Però és també un temps realment històric, en un altre sentit: un temps que es construeix des de la fidelitat a la Nova Aliança<sup>23</sup>.

Aquest temps ha originat un «temps de salvació», que inclou el «temps» dels patriarques, dels profetes<sup>24</sup>, el «temps» de l'Antiga Aliança. Un temps que inclou, encara, el temps anterior a la vocació d'Abraham, el «temps *ab Abel*», és a dir, el «temps» que comença amb l'elecció de l'home com a criatura «digna» d'oferir «els béns de la terra» al Creador<sup>25</sup>. I aquest temps, el de l'Església, precisament perquè forma ja part dels «darrers temps», posa fi a la història humana, tot i que ell mateix un dia serà superat per la «plenitud escatològica»<sup>26</sup>.

### 3. El destí de l'esquema històric-salvífic

Aquest és, a grans trets, el model cristià de la història de la

22. És un temps constituït pel fet, sempre actual, d'*acostar-se* a allò que és definitiu (He 12,22-24). És un temps, però, provisional, sotmès al canvi (v. 27), sotmès a la figura d'aquest món, que passa, com diu el Vaticà II (*Lumen Gentium* 48).

23. Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, Barcelona 1959, pp. 20.24.106-107.

24. L'Evangeli de Mateu dona testimoni que el temps de l'Església fou un temps desitjat pels profetes i pels jutges de l'Antiga Aliança (13,17); i el de Joan manifesta la convicció que Abraham es va entusiasmar esperant de veure «el dia de Jesucrist»: «el va veure i se'n va alegrar» (8,56). Cf. H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1965, pp. 33-34.

25. Cf. *Lumen Gentium* 2, i, del mateix Concili, *Nostra Aetate* 2-4.

26. Sóc conscient que el tema mereix més atenció. S'hauria d'analitzar més acuradament la relació entre «història cristiana» i «història de la salvació» (cf. els dos primers articles de J. RATZINGER, en *Teología e historia*, Salamanca 1972), i s'hauria de concretar millor el sentit de l'afirmació següent: tota la història de la salvació gravita damunt del temps de l'Església. No vull insistir-hi més. Si de cas, només dir que la plenitud escatològica, al meu entendre, no pot ser pensada com una categoria de la fi del món, sinó com una categoria de la fi de l'Església pelegrina, la temporalitat de la qual, pel fet de ser escatològica, produeix en la història humana *post Christum natum* allò que MOURoux anomena «dialèctica dels contraris» (*El misterio* 211.240.269).



salvació. I en aquest model entra, com a variant, el tema del cel cristià. El *cel dels benaurats* és també un espai creat per l'ἔσχατον. El *cel dels benaurats* ha de ser concebut en funció de la història de la salvació<sup>27</sup>.

Tanmateix, les coses no són tan clares. De fet, si bé és veritat que aquest model ha estat cultivat per la patrística i per la reflexió teològica de tots els temps, també ho és, de cert, que l'Edat Mitjana va sotmetre aquest model tradicional al correctiu d'una especulació que no té en compte el *fet salvífic* com a fonament de la reflexió teològica<sup>28</sup>.

A l'Edat Mitjana, la història de la salvació quedava reduïda, pràcticament, a l'estudi de dues sèries de qüestions: les que fan referència a la protologia i a l'escatologia<sup>29</sup>.

D'una banda, la reflexió sobre els *misteris* de la vida de Jesús, des de l'encarnació a la mort i resurrecció, inclosa la parusia, només eren estudiats en tant que fonamenten l'actualitat *sacramental* de l'Església, que es confon amb la seva visibilitat històrica i que anticipa la «glòria futura». D'altra banda, tot i retenint el caràcter cronològic de la *plenitud escatològica* de la parusia, l'activitat salvífica de Déu era pensada de forma excessivament a-històrica<sup>30</sup>. Val a dir que els grans mestres de l'escolàstica tenien molt clar el tema de la parusia, que orienta històricament la salvació, però la «ignorància del dia i de l'hora» va ser interpretada unilateralment per a refutar el joaquimisme, que, en el s. XIII, va representar un intent, d'altra banda malaurat, d'historització de la salvació<sup>31</sup>.

Malgrat tot, no es pot negar que els grans mestres de l'escolàstica varen restar suficientment fidels a l'esquema bàsic neotestamentari de la història de la salvació. I hi varen restar, de fidels, perquè

27. Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología* I, Madrid 1961, p. 247.

28. Cf. A. DARLAP, *Fundamentos de la teología como historia de la salvación*, a *Mysterium Salutis* I/1, Madrid 1969, pp. 49-61.

29. En la primera part de la meua tesi doctoral demostro que els pressupòsits de la teoria de la ciència, d'origen aristotèlic, que varen inspirar, per exemple, la síntesi teològica de sant Tomàs, actuaren molt negativament en la construcció d'una teologia com a història de la salvació. DARLAP, *Fundamentos* 53, ho diu d'una altra manera.

30. Cf. DARLAP, *Fundamentos* 51-52. Pel que fa a l'eclesiologia de sant Tomàs, em semblen, encara avui, del tot recomanables el capítol tercer *Santo Tomás, teólogo del Cuerpo Místico*, de l'obra de J. HAMER, *La Iglesia es una comunión*, Barcelona 1965, pp. 65-78, i l'article *La idea de la Iglesia según Santo Tomás*, de l'obra de CONGAR, *Ensayos* 47-69. Quant a les qüestions protològiques i escatològiques, del període més fort de l'escolàstica, i al seu tractament històrico-salvífic, cal recórrer necessàriament a l'obra enciclopèdica de H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Friburg im Br. 1973, especialment l'*Excursus* que l'autor dedica al tema del temps i de la història (pp. 82-111).

31. Cf. WEBER, *Die Lehre* 104-105.

varen conservar els trets fonamentals d'una escatologia centrada eminentment en la veritat de fe de la resurrecció dels morts<sup>32</sup>. Des d'aquesta perspectiva escatològica, i després del refús de la historització joaquimita, la història de la salvació no podia ser pensada sinó en funció d'un estadi darrer, com a *plenitud escatològica* de l'home i del món; un estadi que, si és la perfecció de l'home i del món, no pot ser el més-enllà absolut<sup>33</sup>, però que, per ser *darrer*, no pot estar sotmès a la temporalitat cronològica de la història; un estadi, la *temporalitat* del qual no pot ser mesurada ni pel *temps-que-passa* ni per l'*eternitat*: una *temporalitat*, que és *sempiternitat*<sup>34</sup>.

#### 4. El model històrico-salvífic de la «*Benedictus Deus*»

El cel, com a plenitud escatològica de l'Església, pertany evidentment a la història de la salvació, el cel que, per a cada home que mor, s'inicia en el moment de la seva mort i continuarà *in sempiternum*. La *Benedictus Deus* afegeix i concreta: la situació dels benaurats és definitiva. I la pregunta és: la *Benedictus Deus*, introdueix o no un canvi notable en la concepció tradicional de la història de la salvació?

En el document hi ha, evidentment, una referència explícita a l'estadi darrer de la plenitud escatològica: és el famós *nihilominus*, esmentat anteriorment. La plenitud escatològica només tindrà lloc quan «omnes homines 'ante tribunal Christi' cum suis corporibus comparebunt». Però no és menys cert que el document vincula el «ex tunc usque in sempiternum» del Dia del Judici a la benaurança de les ànimes separades. Dóna la impressió que el document trasllada al cel dels benaurats, l'existència del qual gaudeix de la categoria

32. Cf. WEBER, *Die Lehre* 55-57. Els grans mestres de l'escolàstica varen restar també fidels a l'esquema bàsic neotestamentari de la història de la salvació, perquè varen fer una teologia de l'Església suficientment respectuosa de la realitat salvífica pre-cristiana. Al meu entendre, el model cristià de la història de la salvació exigeix un concepte d'Església que no s'allunyi massa del de l'*Ecclesia ab Abel* que, en el fons, hauria de ser un dels pressupòsits fonamentals per a plantejar correctament el problema de la fundació de l'Església. Confesso que el que he llegit de sant Tomàs, per exemple, confirma la meua convicció de què l'època escolàstica conserva l'esquema bàsic neotestamentari de la història de la salvació. El text clau de l'Angèlic jo diria que és l'*Expositio in Symbolum* 9, que ve a dir: la història de la salvació és l'Església mateixa, des d'Abel fins a la consumació dels segles, i que *després* continuarà al cel *in sempiternum*.

33. Cf. RAHNER, *Escritos* I, 248.

34. Cf. WEBER, *Die Lehre* 88-89; RAHNER, *Escritos* I, 247-249.

de *sempiternitat*, allò que és propi de l'estadi de la plenitud escatològica.

D'altra banda, tal com he manifestat en la primera part de la meva tesi, el rerafons del document presenta una auto-comprensió de l'Església com a realitat salvífica autosuficient.

La intenció del document —«De sorte hominis post mortem»— no feia necessària la inclusió d'una referència eclesiològica. Però l'home, del qual parla el document, és l'*homo christianus*, és a dir, l'home que, havent viscut *ante Christum natum*, pertanyia al *Christum venturum*, i l'home que, havent viscut i que viurà *post Christum natum*, pertanyia, pertany i pertanyerà al *Christum incarnatum*. Aquesta pertinença al *Christum incarnatum, natum, passum et resurrectum* es realitza, segons l'eclesiologia de l'època, en la visibilitat social de l'Església, que durarà indefectiblement fins a la Parusia. D'aquesta manera, la teologia oficial de l'època traduïa en termes de visibilitat històrica institucional aquella gran intuïció de sant Tomàs, quan deia «Incorporamur Christo per fidem et caritatem» (*Summ theol* II, q. 80, a. 2). L'Església, segons aquesta nova eclesiologia, és —i no esdevé, com ho exigiria la *fides* i la *charitas*— la realització històrica de la Jerusalem celestial.

Tot fa sospitar, doncs, que la *Benedictus Deus* introdueix i, per dir-ho d'alguna manera, consagra un model històrico-salvífic que no és suficientment respectuós amb la historicitat d'una salvació que vincula la plenitud escatològica de l'home individu a la plenitud escatològica de l'Església. Tanmateix, el document, tot assegurant l'encontre de la temporalitat específica de l'ànima separada amb el Cos glorificat de Jesucrist, a l'hora de la mort —*mox post mortem*—, no sols planteja la necessitat d'interpretar *corporalment* la benaurança celeste (la qual cosa farem en un proper article), sinó que suggereix el significat precís de la visió de Déu en ordre a la benaurança escatològica.

## B. EL DÉU DE LA «BENEDICTUS DEUS»

El Déu de la *Benedictus Deus* és la «divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente». I difícilment aquesta «divina essentia» podia ser res més, en l'esquema conceptual del document, que l'*ipsum esse subsistens* de sant Tomàs d'Aquino.

La *Benedictus Deus* parla de l'essència divina, la visió de la qual pro-

dueix la benaurança, i li atribueix allò que hi ha de més íntim en la persona: *se ostendente*. Però, lamentablement, el document exclou la referència trinitària i presenta la visió de Déu com a quelcom aïllat del coneixement existencial de nosaltres mateixos<sup>35</sup>.

Probablement, sant Tomàs, en el període de maduresa, entenia per *essència divina* el conjunt del misteri de la Trinitat, d'acord amb l'exposició que en fan els Pares Grecs<sup>36</sup>. Però no hi ha dubte que l'Angèlic prefereix la definició de l'essència divina com a *esse subsistens* (*Summ theol* I, q. 5)<sup>37</sup>.

### 1. El model teològic cristià

Però, ¿és cristià, aquest Déu? L'anàlisi de l'esquema conceptual de Déu emprat per la *Benedictus Deus* ens donarà fàcilment com a resultat que el Déu del document s'acosta més al de la tradició aristotèlico-tomista que al de la tradició bíblica pròpiament dita.

Abans, però, de fer aquesta anàlisi, voldria aturar-me en la consideració de les diferències entre el *Déu hel·lènic* i el *Déu bíblic*, unes diferències més aviat d'origen i que, en tot cas, la tradició cristiana ha sabut superar per a ser fidel al Déu i Pare de nostre Senyor Jesucrist, mitjançant un procés d'aclimatació que ha legitimat el Déu del medi cultural hel·lenístic i li ha donat una certa carta de ciutadania en el país cristià. Amb tot, les diferències hi són.<sup>38</sup>

35. Cf. *Mysterium Salutis* II/1, 365ss, on Rahner fa una valoració crítica del document.

36. Aquesta és la tesi de C. STRÄTER, *Le point de départ du traité thomiste de la Trinité*, dins *Sc Eccl* 14 (1962) 71-87, citada i criticada per Rahner (*ib.*).

37. L'*Ipsum esse subsistens*, de sant Tomàs, ha de ser estudiat, al meu entendre, des de la perspectiva del seu antropocentrisme. Aquesta és la conclusió que es desprèn de la tesi doctoral de J.-B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca 1972.

38. J. M. ROVIRA BELLOSO, en el seu llibre *Revelació de Déu. Salvació de l'home*, Barcelona 1981, recull els estudis de L. DEWART, *The future of Belief*, New York 1966, i *The Foundations of Belief*, New York 1969, de E. SCHILLEBEECKX, *Dieu et l'homme* Brusel·les 1965, de D. DUBARLÉ, *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969, de H. OTT, *Gott*, Stuttgart 1971, i de Ch. DUQUOC, *Dieu différent*, Paris 1977, entre d'altres, sense oblidar les referències al tema de W. Kasper i principalment de K. Rahner. De l'obra de Rovira Bellosó m'ha interessat particularment allò que diu en els capítols tercer i quart («El monoteisme a Israel» i «La situació de revelació a l'èxode», respectivament, pp. 60-157). W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1976, pp. 220-230, analitza l'hel·lenització legítima i il·legítima del tema de Déu (cf. també, sobre aquest punt, W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974, i J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, Salamanca 1975). En el llibre *La Trinidad, ¿mito o misterio?*, Salamanca 1973, hi ha un bon article de H. MÜHLEN, *El concepto de Dios*, pp. 153-179. En el meu article *Futur de Déu i autonomia humana*, publicat a *Qüestions de vida cristiana* 80 (1976) 21-48, he tingut ocasió d'expressar el meu punt de vista sobre aquest aspecte del tema de Déu, tot consultant les obres de C. TRES-

a) *El Déu hel·lènic*

El Déu hel·lènic és un *Déu intramundà i epifànic*. Em refereixo al *Déu únic*, vers el qual varen caminar les darreres etapes del pensament grec, en un intent d'assumir els esforços de la pietat popular, que pretenia relacionar-se amb un TU divinal.

Aquest *Déu únic*, quan és pensat, no aconsegueix traspassar les fronteres del món, i no arriba a perdre la categoria de *predicat* d'un subjecte, que és el *kosmos*<sup>39</sup>. En realitat, el monoteisme grec no va accedir mai al Déu transcendent, més enllà de la representació metafísica de la unitat del món<sup>40</sup>; en el fons, no va poder o no va saber ser res més que una reducció del mateix politeisme<sup>41</sup>.

b) *El Déu d'Israel*

Les religions epifàniques, pel seu cantó, conceben Déu com la personificació de l'etern cosmos divinal que, amb la seva presència, *salva* l'existència humana de l'amenaça del caos<sup>42</sup>: la qual cosa Israel va saber evitar, malgrat la convivència amb els pobles veïns, pel *contingut de promesa* que va saber descobrir en la revelació de Iahveh.

Contràriament a les religions epifàniques, que vinculen l'home retro-activament amb l'esdevenir sagrat, originari i a-històric, Israel no concep el seu culte com un ingrés en el cercle de la divinitat, sinó com una apertura al futur. La presència dels esdeveniments salvífics en les celebracions culturals d'Israel introdueix la comunitat reunida en el dinamisme de l'esdeveniment històric, dinamisme que

---

MONTANT, *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid 1961, i de G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, a més de la *Teología de la esperanza*, de J. MOLTSMANN.

L'autor, però, que he preferit, en l'enfocament del tema, ara i aquí, és K. RAHNER que, a més del lluminós article dins la LThK, «Gott» (pp. 1080-1087), ha escrit el capítol cinquè «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», dins *Mysterium Salutis* II/1, 359-449, on hi ha una abundant bibliografia. De K. RAHNER he seguit principalment *Theos en el Nuevo Testamento*, publicat dins *Escritos* I, 93-167; he pogut consultar, finalment, un interessant article del mateix autor, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, dins *Catholica* 20 (1966) 11ss.

39. Cf. RAHNER, *Escritos* I, 106-107.

40. *Ib.*

41. *Ib.*

42. Segueixo, en gran part, l'exposició que sobre aquesta matèria fa MOLTSMANN en *Teología de la esperanza*, *passim*.

la història mateixa rep del futur, i no pas de la immutable serenor de les idees eternes, i que fa que la història —qualsevol història— esdevingui *historia salutis*.

La fe jueva mai no va pretendre abastar la divinitat. Per això mateix, el monoteisme d'Israel no és una afirmació metafísica de tipus estàtic, fonamentada en la necessitat de cercar l'origen transcendent de la unitat del món, sinó una afirmació del JO diví que es revela u en la definitivitat futura i oberta a l'esperança d'allò esdevingut definitiu: la definitivitat escatològica.

No voldria entretenir-me massa. Haig de fer referència, però, al problema de la interpretació de la revelació en l'esdeveniment. Al meu entendre, el millor planteig del problema és el que fa Moltmann<sup>43</sup>, i que podria ser resumit d'aquesta manera: el *Jo sóc Iahveh*, que es fa present en l'esdeveniment acompanyat, es transforma en el KWD YHWH, que ho complirà tot. Si en els profetes s'espera aquesta glòria d'un esdeveniment futur, és perquè tots els pobles coneixeran la glòria mateixa de Iahveh, de la qual Israel ha de ser testimoni: no és la història portada fins al final la que revela Iahveh, sinó que la universal revelació de Déu en l'arribada de la seva plenitud de KWD és la que porta la història al seu final.

El curs d'aquestes reflexions ens porta a la verificació de l'essència divina com a *futuricitat* de Déu. D'alguna manera, ja hi hem arribat, a aquesta constatació, en l'apartat anterior. Mirem d'arribar-hi, ara, des de la perspectiva de la revelació que Déu fa d'ell mateix. Abans, però, ens aturarem en la consideració de la categoria bíblica del *Déu personal*, que inclou fonamentalment la del *Déu lliure*.

El Déu d'Israel és un *Déu lliure*. Déu és lliure perquè «fa el que vol». Però aquesta expressió no vol dir res més sinó que Déu resta lliure davant les opcions negatives dels homes, és a dir, que els homes no poden excloure mai del tot Déu de les seves opcions falsament autonòmiques. Allò que defineix la llibertat sobirana de Déu és el *Judici diví*, que inclou *càstig* i *perdó*. *Judici* que Israel identifica amb la dissort nacional, com a poble, i que inclou la universalització de la salvació per a tots els pobles. *Judici*, que significa la superació definitiva del pecat i de la mort. *Judici*, que fa noves totes les coses: la llibertat de Déu és, doncs, un atribut de la seva *futuricitat*.

Israel treu tot el material necessari per a descobrir i expressar la categoria bíblica de *Déu lliure* de la seva experiència de llibertat. Israel experimen-

43. Pp. 149-152, de l'obra citada.

ta la seva llibertat com un refús de l'Aliança: experiència ambivalent, perquè, d'una banda, es refereix al caràcter negatiu de la llibertat de l'home, però, de l'altra, revela la font de l'única i veritable llibertat, que és la llibertat sobirana del Déu vivent.

En efecte, Israel sap que la pertinença al cercle de l'Aliança garanteix la seva llibertat, però sap també que aquesta llibertat, en tant que garantida per la pertinença, posseeix *quelcom encara pendent*, que es manifesta en la infidelitat, sempre possible, a l'Aliança, infidelitat que és presentada bíblicament com l'única possibilitat per a experimentar la pertinença a l'Aliança. Vull dir que l'home bíblic se sap pertinent en la mesura que es reconeix perdonat: l'Aliança, com a iniciativa divina, es dirigeix oblativament a la consciència pecadora, com un oferiment de perdó que, per una banda, destrueix el pecat, però, per l'altra, crea una situació d'*encara no*, vinculada a la supervivència, malgrat el perdó, del pecat i de la mort.

És així com l'home bíblic experimenta la seva llibertat: com *quelcom encara pendent*, com *quelcom* que, d'una manera acompanyada, pertany al futur escatològic on la llibertat de Déu es manifestarà sobirana.

El Déu d'Israel és un *Déu personal*. Pot semblar inútil, per evident, de parlar que Israel creu en un Déu personal: n'hi hauria prou de repassar els grans textos de l'Aliança, on Déu es dirigeix personalment al seu poble, per a fer-lo el seu poble.

Tanmateix, val la pena de reflexionar sobre els continguts teològics d'allò que Israel entén per *persona*. Perquè val a dir que el punt de partença de la reflexió bíblica sobre la *persona* és el grup, la col·lectivitat, el clan, el poble, on l'*individu* troba el seu *destí*.

Israel ofereix claríssims exemples sobre el destí de l'*individu* profundament vinculat al destí del grup. Fins i tot caldria dir que els esquemes mentals, que la Bíblia empra, per a sostreure's de la dissort, contemplan la superació de la dialèctica home-natura i home-temps amb l'afirmació d'una plenitud transcendent, que redimeix la individualitat, sempre provisional. Ni la natura ni el temps engoleixen del tot els esdeveniments que configuren l'*individu*; sempre hi resta *quelcom*, que es refugia en el futur, del qual en rep el seu dinamisme, la seva realitat.

El destí de l'*individu* és esdevenir *persona*. La *persona* sorgeix de la col·lectivitat; l'*individu* adquireix la dimensió personal quan escolta i creu la paraula dirigida a la seva individualitat, i quan hi respon fidelment. Val a dir, doncs, que la *persona* esdevé en la *llibertat*.

Déu és *persona* perquè fa sorgir l'*ésser personal* del creient. Però la dimensió personal de Déu conté *quelcom encara pendent*: Déu *serà persona* en l'*home darrer*, quan l'home sigui Déu, és a dir, quan s'acompleixi la novetat absoluta, reservada al futur, de l'home-

que-viurà-la-seva-relació-amb-Déu-com-a-Fill, tot compartint el títol de «fill de l'home».

Des d'aquesta perspectiva, la *llibertat* de Déu i la seva *personalitat* no poden ser concebudes sinó en funció de la seva *futuricitat*; o, dit amb altres paraules, Déu-Llibertat i Déu-Persona s'identifiquen amb el Déu-Futur. ¿És aquesta, exactament, la imatge del Déu veritable?

Evidentment, la Bíblia no permet de pensar Déu i la seva essència com la *hipostatització del Futur*. Ho dic, perquè cal reconèixer que la paternitat de l'expressió «Déu-Futur» correspon a E. Bloch. Bloch pensa que «Déu» és una xifra que correspon a l'*humanum* no trobat encara, i per això mateix, «futur»: per això l'anomena *homo absconditus*, «l'ideal hipostasiat de l'essència humana encara no arribada a ser com a realitat»<sup>44</sup>. L'*ateisme religiós*, que professa, li fa dir: «La veritat de l'ideal de Déu consisteix únicament en la utopia del regne, i el pressupòsit d'aquesta és que no resti cap Déu en les altures, allí on, d'altra banda, ni hi és ni hi fou mai»<sup>45</sup>. «L'estrella ha caminat fins al portal, allí on Déu ja no hi és; però no hi és, no perquè s'hagi tornat no-res, sinó perquè ha deixat el seu lloc a la identificació possible d'allò que es mou en l'home i en el món i que està a punt d'infantar... L'*homo absconditus* conserva d'aquesta manera un espai pre-ordenat, en el qual, si no fineix, pot aconseguir la seva més fonamental manifestació en el seu propi món obert»<sup>46</sup>.

La Bíblia, en tot cas, veuria l'aparició d'aquest *homo absconditus* a partir de la crida que el Déu personal li fa *des de dins*: des del nucli interior on l'home esdevé persona i Déu —el *jo* que fa sorgir el *tu*— *manifesta* la seva dimensió personal. En aquest sentit, la fórmula que serveix per a definir Déu: *Jo-sóc, esdevé: Jo-sóc el que seré*.

Que Déu és d'alguna manera *futur*, no és tan sols una notícia perduda d'entre les moltes notícies de la Bíblia: és, al meu entendre, la línia-força de tot l'Antic Testament. Comprovar-ho és reconstruir el gran tema de la *revelació com a promesa*<sup>47</sup>, que, en la seva

44. *El Principio Esperanza* III, 407.

45. *El Principio Esperanza* III, 408.

46. *El Principio Esperanza* III, 416.

47. Aquest tema és estudiat àmpliament per un sector important de la teologia d'avui. Jo em referiré principalment a MOLTSMANN, que introdueix satisfactòriament el tema en el seu llibre *Teología de la esperanza* 123-179, després d'haver presentat les diverses tesis de l'escatologia transcendental («Cuál es la idea de escatología que se esconde, dirigiéndolo y dominándolo, en el concepto de 'revelación de sí mismo por Dios', tal como lo encontramos en Barth, y en la idea de la revelación como 'manifestación del auténtico sí mismo' del hombre, tal como lo encontramos en Bultmann», p. 56).



vessant antropològica, coincideix amb el tema de la *crida* o *vocació* de l'home.

En efecte, la Bíblia ensenya que Déu *intervé* en la història, i l'home té la funció d'*interpretar* les *intervencions* divines en la història: que vol dir el mateix que l'home té la capacitat —grandeses i misèria!— d'entendre les *intervencions* de Déu en la història com una crida que Déu li fa, per tal que es realitzi fora d'ell mateix, i cerqui la seva identitat en l'*encara no* del seu futur. Si l'home s'obre personalment a la *crida* de Déu, des de la realitat d'un esdeveniment concret, aleshores l'home guanya la seva pròpia identitat, la seva pròpia essència: és a dir, es comprèn ell mateix com a *ésser que esdevé* i com a *comunió de futur*, en el Déu «futur» creador i sostenidor de la seva història.

Però el concepte *revelació com a promesa* admet diverses explicacions.

La revelació, quan s'exclou l'element «promesa», queda reduïda bàsicament o bé a la «manifestació d'una presència», o bé a la «presència d'una manifestació». A la primera fórmula s'acostaria el concepte barthià de revelació, en tant que en ella Déu deixa d'amagar-se sota una disfressa i s'identifica *com Ell* mateix<sup>48</sup>. La segona fórmula s'acosta més al concepte bultmannià, en tant que Déu es manifesta en l'auto-comprensió humana<sup>49</sup>.

L'element *promesa* afegit a la revelació exigeix que el contingut d'allò revelat —sempre diferent del Déu que revela— no s'esgoti en el present, i que allò revelat *necessiti* el seu acompliment en la història<sup>50</sup>. Sembla ser, però, que la «revelació com a promesa» ha d'incloure un element no sempre prou tingut en compte: la revelació ha de crear el seu propi futur i el futur dels creients, i ha de tendir innexorablement vers el «futur escatològic»<sup>51</sup>.

48. Cf. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza* 70-71.

49. Cf. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza* 78.

50. Aquesta seria la tesi de la teologia d'una progressiva revelació històrico-salvífica de Déu en la història, tal com la presenta, per exemple, Pannenberg (cf. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza* 92.101-103).

51. Cf. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza* 130.- Per a entendre el que acabem de dir, s'ha de repassar què vol dir *futur* i què vol dir *promesa* (cf. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza* 133-134). Moltmann defineix com a «escatològiques» les promeses i expectacions que es dirigeixen a allò històrico-futur en el sentit de l'horitzó darrer, i afegeix: «Qué sea, en el futuro prometido, lo futuro último, y en el *novum* histórico, el *novum ultimum*, eso es algo que se deduce de la perspectiva desde la cual se contempla el tiempo ahora vacío, pero que luego estará lleno... ¿Mas cuándo y cómo las esperanzas históricas se convierten en esperanzas susceptibles de ser denominadas 'escatológicas'? ¿Cuándo una promesa se transforma en promesa escatológica? ¿Se puede mostrar y pensar que el horizonte histórico móvil de la promesa tropieza con límites últimos?» (pp. 164-165). A aquests interrogants respon: «la esperanza histórica no se ha escatologizado en razón de desengaños históricos de

c) *El Déu cristià*

En qualsevol cas, del concepte de «revelació com a promesa» es dedueix certament que la *futuricitat* és quelcom que pertany al Déu d'Israel, però de cap manera no se'n dedueix que l'*essència divina* sigui el «futur». Com cal plantejar aquesta qüestió?

Moltmann, en aquest sentit, és molt radical. Comença per a refusar qualsevol referència al Déu de Parmènides que, segons ell, ha penetrat profundament en la teologia cristiana; i afegeix: YHWH com a nom de Déu, que abans que res promet el seu present i el seu regne, i que situa l'home en l'expectació del futur, és un Déu que té com a caràcter constitutiu el futur<sup>52</sup>.

El plantejament d'aquesta pregunta, i la seva resposta, depenen del concepte de *revelació cristiana*, en tant que manifestació de Déu «molt sovint i de moltes maneres» (He 1,1) i com a revelació escatològica per mitjà del Fill (He 1,2).

El Nou Testament coneix un Déu *permanent*, el que ha fet el cel i la terra, el que és *sempre abans* i *sempre després*: un Déu que pot ser conegut a partir de la creació (Rm 1,19-21; Ac 17). Aquest Déu, però, no és el *primum movens* de la tradició aristotèlica, sinó el *Déu dels jueus*, que s'ha manifestat d'una *manera nova*<sup>53</sup>. Per això mateix, el monoteisme cristià és un acte de fe en la sobirania

---

las promesas creídas, vinculadas al país, al culto y al pueblo. Pero sí lo ha hecho en razón de experiencias que fueron entendidas como juicio de Dios, y no sólo como juicio sobre un pueblo desobediente, medido por las antiguas alianzas, sino también como juicio sobre la anterior historia de Yavé mismo con este pueblo... Este juicio significa sin duda la aniquilación —merecida en su existencia actual— del pueblo y de la historia, pero no significa aniquilamiento de la fidelidad de Yavé a sí mismo. Por ello puede ser entendido como juicio que prepara algo nuevo final, y como aniquilamiento en razón de una mayor consumación... Así pues de una 'escatología' efectiva se podrá hablar tan sólo en aquellos lugares en que el horizonte perspectivista e históricamente limitado, que mira a lo futuro anunciado, alcanza en el *éschaton* el *proton* de la creación entera... Mas junto con esta universalización va también una ensiñificación de la promesa hasta llegar a los límites de la existencia en general» (pp. 167-170).

52. Cf. *Teología de la Esperanza* 36 i 38. L'autor, en un altre lloc (*El futuro de la esperanza*, Salamanca 1973, pp. 120-121), tot parlant de la nova creació, diu: «los conceptos de la restauración de la vieja creación y del retorno de la historia a su punto de partida no están retratados en las imágenes de la 'nueva creación'. Omega es más que alfa. Sólo si el 'fin es bueno' se pueden llamar buenas todas las cosas... La creación original fue creada de la voluntad de Dios. Pero en su futuro, Dios habitará en ella con su esencia. Esto es decir que la nueva creación corresponde a la esencia de Dios, siendo iluminada y transfigurada por la presencia terrena de Dios...».

53. Cf. RAHNER, *Escritos* I, 118.

absoluta de Déu, manifestada pels *magnalia Dei* obrats a favor del poble de l'Antiga Aliança i *últimament* revelada en Jesús de Natza-ret, sobirania que canvia totes les coses i que renovarà el món.

El Déu dels cristians és el Déu que engendra «des de tota l'eternitat» Jesús de Natza-ret com a Fill seu. Les fórmules neotestamentàries de la preexistència i de la missió de Jesús, Fill de Déu, no volen presentar una imatge metafísica de la divinitat, sinó més aviat fonamentar l'obrar salvífic de Déu, com a origen transcendent d'un esdeveniment intramundà, que esdevé esdeveniment escatològic. Jesús de Natza-ret és la revelació de Déu com a Pare, precisament perquè Jesús, com a Fill, manifesta allò que Déu és essencialment —*l'essència divina*— com a esdeveniment escatològic<sup>54</sup>.

Aquesta és la convicció més fortament arrelada en els llibres del Nou Testament. És la convicció que l'obediència filial de Jesús és quelcom obrat pel mateix Déu i, per això mateix, manifestació de l'essència divina<sup>55</sup>. No pas en el sentit que la filiació divina de Jesús sigui el predicat més sublim de l'home Jesús; és ben bé al contrari: és el «Fill de Déu» que es fa home. El «fer-se home» del Fill de Déu expressa l'essència mateixa de Déu en forma d'esdeveniment<sup>56</sup>.

A partir d'aquesta convicció, es produeix en la interpretació cristiana del concepte de Déu una autèntica revolució: l'essència divina abandona la regió de l'abstracció i queda vinculada a l'esdeveniment històric del «fer-se home» del Fill<sup>57</sup>.

D'altra banda, la presentació del cristianisme davant del judaisme consisteix en l'afirmació que el «Jo-sóc», del nom bíblic de Déu, troba en la història i en el destí de Jesús de Natza-ret el seu més exacte acompliment. D'aquesta manera, el cristianisme supera tota mena d'experiència religiosa, precisament perquè declara Jesucrist Fill unigènit del Pare i, per això mateix, manifestació escatològica de la divinitat<sup>58</sup>.

Ara bé, si el Nou Testament vincula la revelació de l'essència divina a la història i destí de Jesús de Natza-ret, cal precisar millor el sentit d'aquesta manifestació o revelació, a partir de la inexcusable interpretació teològica de l'esdeveniment de la resurrecció del cruci-

54. Cf. KASPER, *Jesús* 214-215; RAHNER, *Escritos* I, 118.

55. Cf. KASPER, *Jesús* 104.

56. Cf. KASPER, *Jesús* 201.

57. Cf. KASPER, *Jesús* 207.

58. Al meu entendre, aquesta és l'explicació del clima escatològic de la primera generació cristiana, la qual cosa no exclou l'experiència històrica pròpiament dita. El cristianisme —diu KASPER, *Jesús* 199— «vincula a su profesión de fe en la filiación divina de Jesús, una pretensión escatológica que dice que Dios se ha revelado y comunicado en Jesús de Nazaret de una vez para siempre, de modo incomparable, insustituible, definitivo e insuperable».

ficat. Cal veure quina relació hi ha entre el destí de Jesús i la revelació d'allò que Déu és<sup>59</sup>.

La teologia cristiana parla de la revelació quan s'adona, ateses les aparicions pasquals del ressuscitat, de la identitat del ressuscitat amb el crucificat, però els títols que la fe cristiana dóna al Crist, amb els quals s'expressa aquesta identitat, inclouen el futur del ressuscitat, un futur que encara no s'ha manifestat<sup>60</sup>. A més, la revelació donada en aquest esdeveniment no produeix una interpretació lògica de la realitat del món i de l'home i una conseqüent comunió universal en la veritat de la realitat<sup>61</sup>. Les aparicions del ressuscitat han de ser enteses com a anticipació del seu futur, i la revelació que inclouen ha de ser concebuda dins el context de la història de la promesa de l'Antic Testament, i no com l'*epifania* —entesa com ho fan els grecs— de la veritat<sup>62</sup>.

En tot cas, allò que revela la resurrecció del Crist no és l'*etern present de Déu*, sinó, en primer lloc, la *fidelitat* del Déu de la promesa, i, principalment, l'*acció de Déu que crea una realitat totalment nova*: una realitat que cal inscriure també en l'àmbit de la promesa que, en aquest cas, és promesa del seu propi futur<sup>63</sup>.

Voldria insistir encara en aquest punt. No hi ha dubte de què la predicació dels deixebles sobre el Ressuscitat no neix d'una *imaginació* o d'una *inspiració* especials, sinó del fet de les dues experiències contradictòries que varen tenir del Crist: la de la creu, que significava l'abandonament de l'enviat de Déu —un *nihil* absolut, que inclou l'eclipsi de la divinitat—, i la de les aparicions com a vivent, que significaven la proximitat de Déu a l'abandonat de Déu, l'experiència de la *divinitat* de Déu en el Crist crucificat i ressuscitat; és a dir, un *totum* nou, que anorrea el *nihil* total. Els deixebles varen identificar les dues experiències en una sola persona, no

---

59. Tot i que, bàsicament, segueixo el pensament de MOLTSMANN, no puc estar d'acord amb la interpretació que fa del «futur del Ressuscitat» (cf., per exemple, *Teologia de la esperanza* 292-298). No oblidem que, segons la concepció luterana de la *iustitia Dei*, l'existència humana —i també la del Crist— no pot traspasar el límit de la mort. En el fons, la posició de Moltmann —com també la de molts altres dels anomenats «teòlegs de l'esperança»— obeeix a la convicció que és impossible la mediació de la història per a l'ésser (cf. RATZINGER, *Teologia e historia* 24-28). La història —i, en conseqüència, l'home amb la seva totalitat intramundana— s'esgota davant el *novum ultimum*. Moltmann concep la resurrecció de Jesús com una autèntica *creatio ex nihilo*.

60. Cf. MOLTSMANN, *Teologia de la esperanza* 109.

61. Cf. MOLTSMANN, *Teologia de la esperanza* 110-111.

62. Cf. MOLTSMANN, *Teologia de la esperanza* 111-112.

63. Cf. MOLTSMANN, *Teologia de la esperanza* 110-113.

com a dues etapes successives d'una història personal, sinó en la simultaneïtat dialèctica que existeix per la contradicció<sup>64</sup>.

Des d'aquesta perspectiva, allò que revela la resurrecció de Jesús d'entre els morts no és el Déu hel·lènic sinó el Déu de la promesa, que fa noves totes les coses, el Déu que identifica el seu «Jo-sóc» amb el seu «Jo-seré».

## 2. El model teològic de la «Benedictus Deus»

Aquest és el Déu cristià. Però, és aquest el Déu de la *Benedictus Deus*?

Recordem que la tradició escolàstica immediatament anterior al document havia gairebé perdut l'orientació històrico-salvífica de la revelació del Pare de nostre Senyor Jesucrist: o, si volem, l'orientació històrico-salvífica havia de ser suficientment al·legòrica per a evitar recaigudes en la temptació joaquimita. D'altra banda hi ha una coincidència sospitosa: a mesura que es va estructurant el nou tractat *De Ecclesia*, va perdent interès per a la teologia la dinàmica creada per l'esdeveniment del Ressuscitat.

Insisteixo: la teologia escolàstica no manifesta pas un entusiasme gaire decidit a favor d'una concepció històrica de la revelació. D'una part, el tractament que donen a la relació «resurrecció dels morts» - «resurrecció de Jesús» no traspassa els límits metafísics de la causalitat. Gil de Roma, per exemple, en el *De resurrectione*, q. 2, resol·dria la qüestió de la naturalitat de la resurrecció, dient: «anima separata naturaliter appetit reuniri suo corpori supposito divino ordine qui supernaturalis dici debet», on es manifesta la convicció —sostinguda per sant Tomàs i per sant Bonaventura en el Comentari al Llibre IV de les Sentències, d. 43, i també per Pere de Trabibus i per Agostino Trionfo que la *causa* del *corpus omnino dispositum* és la resurrecció del Crist<sup>65</sup>. En tot cas, la referència a l'acció de Déu és

64. Cf. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza* 259-264. L'autor diu dues coses: «La autoidentificación ('yo soy') entre el que aparece en el resplandor de la vida divina prometida y el crucificado puede ser considerada como un acto de revelación de sí mismo por Jesús»; i també: «Con su resurrección por Dios, Jesús es identificado como el crucificado resucitado. El punto de identidad no reside entonces en la persona de Jesús, sino *extra se* en el Dios que crea de la nada la vida y el nuevo ser».

65. «Cum (Deus) decrevit sic facere...»...«etsi numquam Deus incarnatus esset, homo glorificatione corporis sui et visione Dei perfecte et totaliter beatus esset» (Bonaventura); «resurrectio est causa nostrae resurrectionis, potuit tamen alium ordinem (divina providentia) praefigere» (Tomàs); la resurrecció de Jesucrist és causa

mínima i insuficient per a ser entesa com un esdeveniment que crea història i que necessita la revelació parusiaca, en forma d'autèntic esdeveniment escatològic. D'altra banda, la revelació és presentada gairebé sempre com l'activitat de Déu que *des-vela el misteri*.

La formulació de la *Benedictus Deus*: «divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente» és feta, evidentment, des d'una *Denkform* hel·lenista. Però saber si és cristià aquest Déu és una qüestió que només es pot respondre a partir de l'*antropocentrisme* del document<sup>66</sup>, i a partir de la fidelitat del document al pensament teològic de sant Tomàs<sup>67</sup>.

L'*ipsum esse subsistens*, de sant Tomàs, no és l'*ésser etern de les coses*, que garantitza l'*aeternus rerum ordo*, sinó el grau suprem i qualitativament diferent, de *subsistència*, que s'autocomunica i dóna subsistència a l'home i, mitjançant ell, a totes les coses.

---

eficient i exemplar, «non autem meritoria», «quasi exemplum in quo nostra resurrectio inchoatur» (Bonaventura i Pere de Trabibus). Sant Tomàs pensa d'aquesta manera: «Christus in quantum est Deus et homo resurgens est causa proxima, et quasi univoca, nostrae resurrectionis»; «Et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis, quia illud quod facit resurrectionem Christi, qui est causa efficiens univoca nostrae resurrectionis, ad nostram resurrectionem agit, scil. virtus Divinitatis ipsius Christi, quae sibi et Patri communis est» (Tomàs); i, segons Agostino Trionfo (*De resurrectione*, theor 32), «Christus resurrectus... causa efficiens instrumentalis».

66. Recordem que, segons l'esquema conceptual del document, és l'ànima separada la que es reuneix novament amb el cos ressuscitat i li comunica la benaurança que posseeix *mox post mortem*, en tant que separada del cos.

67. En el pròleg al llibre de Metz, abans citat, Rahner justifica la sorprenent tesi de l'autor sobre la base que «el 'antropocentrismo' no se halla en oposición inmediata al 'cosmocentrismo', sino que pretende ser el concepto que 'supera' una simple subjetividad vacía y una autointerpretación cosmocéntrica del hombre como mera pieza de una naturaleza cósmica» (p. 26). De sant Tomàs diu Metz (p. 127): «Tomàs es el personaje histórico, no único pero sí preponderante, en cuya obra la revelación se clarifica por vez primera metódicamente con una concepción del ser, y, en este sentido, se hizo teología»; i afegeix (p. 130): «Por un lado, la revelación puede convertirse en teología (en sentido estricto) por vez primera, debido a que es en Tomás donde, por vez primera, penetra en un sistema de autocomprensión humana elaborado reflejamente. Pero el proceso de mediación no termina ahí porque tiene un elemento esencialmente contrapuesto: al penetrar en este horizonte de autocomprensión humana y al comenzar a transformarse dentro de él en teología, la palabra de la revelación transforma también ese mismo horizonte, insertándose en ese sistema griego, remueve las coordenadas del sistema mismo y crea una nueva forma de pensamiento». I acaba dient (p. 123): «Si alguien estima que todo esto resulta extraño, debe pensar que esta descripción del evento de la revelación no es otra cosa que la versión antropológica de la relación existente entre gracia y naturaleza (la cual, para quien valore suficientemente el peculiar rango óptico del hombre, es, a la vez, la versión genuinamente ontológica). Pero esta autocomunicación graciosa de Dios a la naturaleza del hombre se produce — precisamente de acuerdo con los auténticos principios tomasianos — de tal manera que es la gracia misma la que, en la naturaleza, se procura la *dispositio (ultima)* para su aparición en el horizonte de esa naturaleza».

El Déu de sant Tomàs és el Déu *transcendent*, però la transcendència divina no és simplement llunyania metafísica, sinó salvació de l'home. Quan Tomàs afirma que Déu és *finis ultimus* de l'home, pensa en Déu com a terme globalitzador de l'autorealització humana<sup>68</sup>.

Segons sant Tomàs, l'home està situat en el límit de la *transcendència*. Com diu Metz, l'home és la realitat única de l'«ésser en si» de l'ànima, en tant que aquesta només és real en el real «ésser fora de si», això és, realitat que «informa» la matèria en tant que cos: la realitat mundana de l'home en el seu cos i a través del seu cos no és concebuda com una realitat anterior a la subjectivitat de la seva *anima* i, en un començament, independent d'ella, sinó que tota la realitat corporal de l'home és concebuda com a realitat produïda, en tant que «forma», per l'ànima mateixa<sup>69</sup>.

No és, doncs, agosarat d'afirmar que sant Tomàs pensa la *subsistència* gairebé com a sinònim de *transcendència*, com a mínim en el sentit que, segons l'antropologia tomista, la representació de la transcendència es realitza originàriament com a autorepresentació de l'home en el seu propi transcendir-se interior<sup>70</sup>. En tot cas, sant Tomàs no oblida que la *subsistència* de l'home és aquella que fou promesa als nostres pares al paradís<sup>71</sup>. És a dir, l'*ipsum esse subsistens* de sant Tomàs és Déu en tant que comunica a l'home la *subsistència*.

Aquesta és, al meu entendre, la gran intuïció de sant Tomàs, de la qual no es trobaria lluny la formulació bíblica que defineix Déu en funció de l'acció escatològica divina que farà noves totes les coses. Si l'*essència divina* dirigeix el procés ascendent d'ordre ontic i ontològic, que troba el seu coronament en l'ànima de l'home —«*ultimus gradus est anima humana*»—, aquesta mateixa *essència divina*, en tant que automanifestada —«se ostendente»—, posa terme a

68. Cf. METZ, *Antropocentrismo* 91-97.

69. P. 91.- Diu sant Tomàs: «Ultimus... generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam..., homo enim est finis totius generationis» (*Contra Gentiles* III, c. 22). L'home —i amb ell la creació sencera— assolix la seva plena subjectivitat en tant que es vincula a la transcendència.

70. Cf. METZ, *Antropocentrismo* 95. És cert que en la tesi de Metz hi ha punts de vista molt discutibles, però no és menys cert que té tota la raó quan valora el pensament de sant Tomàs sobre Déu com una autèntica revolució: «Dios (y su ser trascendente) no puede ser concebido de manera simplemente objetivista; Dios no es *subjectum* de una representación objetiva sino cabalmente el *principium* absoluto de una tal representación» (p. 94).

71. «Taliter homo erat in statu innocentiae institutae, quod quamdiu pars superior hominis firmiter Deo inhaereret omnia inferiora superiori parti subdebantur, non solum partes animae, sed etiam corpus et alia exteriora» (*De malo* 7,7).

aquest procés d'una manera nova —«nulla mediante creatura»—, i ella mateixa, l'essència divina, s'autorealitza com a esdeveniment escatològic<sup>72</sup>.

La fórmula de la *Benedictus Deus* —*divina essentia se ostendente*— és radicalment tomista. Però aquí no interessa tant la fórmula com el rerafons del pensament. I és molt probable que la gran intuïció tomista no fos prou tinguda en compte en temps de la *Benedictus Deus*.

Ho dic en un altre lloc de la meua tesi, i ho veurem més endavant. No vull dir pas que en temps de la *Benedictus Deus* s'hagués oblidat del tot la perspectiva escatològica de la salvació, és a dir, de la resurrecció dels morts: n'hi ha prou de llegir els *Theoremata* d'Agostino Trionfo o els comentaris *In Sententias IV*, de Joan de París, per exemple.

Però no hi ha dubte que la teologia contemporània a la *Benedictus Deus* havia perdut pràcticament la dimensió escatològica, sobretot a nivell de tractat d'Església. Segons aquesta nova eclesiologia, la *vera communio sanctorum* era la *societas ecclesiae*.

És cert que el *Deus visus* i la *divina essentia se ostendente* reclamen per a Déu una concepció diferent de la de la filosofia grega. Però no és menys cert que el Déu de la *Benedictus Deus*, en tant que expressió simbòlica de la fe cristiana, no pot deixar de reflectir la tradició autèntica del *Déu cristià*.

## C. LA VISIÓ DE DÉU DELS BENAURATS

El text famós de la Primera Carta de sant Joan (3,2) ofereix un bon contrapunt a les especulacions escolàstiques sobre la visió intuïtiva de Déu, pròpia dels benaurats.

Des de 2,28, la preocupació de l'autor de la Carta és que els seus

---

72. Evidentment, Moltmann, per exemple, seria molt més radical. Ell diria que aquesta acció de Déu, en tant que esdeveniment escatològic, és la que defineix l'essència divina, *en tant que* la resurrecció del Crist revela el futur de Déu, futur reservat per al dia de la manifestació del Senyor ressuscitat. I jo, naturalment, no hi puc pas estar d'acord. La resurrecció és objectivament presència escatològica del Déu que fa noves totes les coses. Em sembla, però, que cal donar la raó a Moltmann quan interpreta l'experiència pasqual com l'esdeveniment revelador del futur de Déu, tal com ho fa, per exemple, en *El Dios crucificado* (p. 224). Convé conservar la convicció que, per als deixebles, la resurrecció de Jesús no fou una *manifestació epifànica* de l'*esse subsistens*, sinó el terme d'un procés salvífic que, com a terme, es realitza en forma d'esdeveniment escatològic.



lectors segueixin amb el Pare i el Fill (2,22-24), fins al dia de la vinguda del Crist, quan es manifestarà.

Els exegetes centren el problema principal d'aquest text en els  $\alpha\upsilon\tau\omega$  i  $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$  del v. 2b (i en el  $\acute{\epsilon}\tau'$   $\alpha\upsilon\tau\omega$  del v. 3). Hi ha una primera opinió, que creu que aquests pronoms es refereixen al Pare, i l' $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma$  dels vv. 3.5 es refereix al Crist; i la raó que addueixen, a més de que des de 3,1 el protagonista és el Pare o Déu, és l'expressió  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ , més pròpia de Déu que del Crist<sup>73</sup>. N'hi ha d'altres que, fonamentant-se en el *leitmotiv* de la  $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$  entre el Pare i el Fill, en tots els escrits joànics, pensen que aquests pronoms es refereixen indistintament al Pare i al Fill: i això, perquè «veure» Jesús, en els escrits joànics, vol dir assolir la revelació de la identitat més profunda de l'home Jesús, que és la donació que el Pare fa al Fill, i perquè la frase  $\acute{\epsilon}\xi\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha\iota$  de 2,29 sembla vincular la realitat de la filiació divina dels creients a l'íntima comunió de vida que hi ha entre el Pare i el Fill.

Un segon problema divideix els exegetes: les diverses i possibles adjudicacions del complement del verb «manifestar-se» en 2,28 i 3,2 (dues vegades). Ben bé el problema podria plantejar-se així: és Déu o és la Parusia del Crist allò que s'ha de manifestar?; i, en qualsevol cas, quina relació hi ha entre la «manifestació» de Déu o del Crist i la «manifestació» d'allò que «serem»?

Jo diria que la solució al primer problema s'ha de cercar en el *leitmotiv* joànic de la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  i en aquest sentit estaria d'acord amb Schnackenburg<sup>74</sup>. Més encara, jo estaria disposat a acceptar la manifestació parusiàca del Senyor Jesús com a única possibilitat, en el context joànic, de la visió de Déu: «veure la glòria del Fill» coincideix amb la comunió escatològica (cf. Jo 12,26; 14,3; 17,24).

La Carta vol que els creients conservin la comunió amb el Pare i el Fill (1,3) —la  $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$  eclesial—. Des que coneixem Déu i en tant que practiquem la justícia *som* «fills de Déu», però encara no s'ha manifestat el que *serem* (3,1-2a). A la nostra situació de «fills de Déu» li manca, doncs, alguna cosa.

*Sabem* que som «fills de Déu». Seria necessari recordar aquí que els textos joànics presenten l'experiència de la filiació divina dels creients com una mena de doble saber: saber l'amor que Déu ens té, i saber que hem passat de la mort a la vida. Sense allunyar-nos de la Primera Carta de Joan, ens trobem amb aquests dos textos: 4,7-17 i 3,14. Saber, doncs, que som «fills de Déu» és una *experiència*

73. Cf., per exemple, R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Friburg 41970, p. 170.

74. *Die Johannesbriefe* 223.

*escatològica*, que inclou conèixer i creure en Jesús —com a manifestació de l'amor vivificador de Déu: 4,9.14-16—, i conèixer i creure en l'acció de Déu que el ressuscità d'entre els morts.

I perquè ho sabem, *també* sabem allò que serem: *semblants a ell*. Ara ja ho som *semblants a ell*, però hi ha una *semblança*, encara pendent, vinculada a la *manifestació* del darrer dia i al *veure'l tal com és*.

Cal accentuar la proximitat entre «semblança», «visió» i «filiació». Al meu entendre, el *καθὼς ἔστιν* del v. 2b s'hauria d'interpretar segons el seu equivalent de 4,17, on l'*ἐκεῖνος* es refereix segurament a Crist. En tot cas, la interpretació cristològica estaria molt d'acord amb tot el context dels escrits joànics, on es troba la convicció que només el Fill ha vist Déu, i que «veure Déu» és «veure la glòria del Fill»<sup>75</sup>: «veure Déu com és» voldria dir «veure'l com a Fill unigènit del Pare». I això només és possible per la manifestació de Jesús, manifestació que, durant la nostra existència mortal, només és assolida per la fe.

Així, doncs, segons 1Jo 3,2, «veure Déu» vol dir assolir la plenitud de la revelació cristiana, que inclou la manifestació plena de la filiació divina del Crist i nostra. Aleshores, la *visio Dei* es presenta com un *esdeveniment revelador*: Déu mateix, que ha pres la iniciativa d'estimar-nos (4,10) i ens ha donat gratuïtament la filiació divina, ens obrirà novament els ulls per a assolir la glòria del seu Fill. No serem nosaltres els qui veurem Déu, sinó que Déu mateix ens farà veure el seu rostre en Crist Jesús. I això, perquè Déu es manifestarà en el Senyor ressuscitat<sup>76</sup>.

Hauria de recordar aquí l'altre text famós, el de 1Cor 13,12, sovint emprat pels manuals per a explicar la visió de Déu dels benaurats. En el text hi ha, en primer lloc, una oposició entre dues classes de visió. Què és

75. Jo acceptaria plenament la traducció que dona el *Nuevo Testamento*, de J. Mateos i L. A. Schökel: «pero sabemos que cuando Jesús se manifieste y lo veamos como es, seremos como él».

76. RAHNER, *Escritos I*, 189-196, diu que la visió beatífica és comunió amb la *visio beata* del Fill, que cal identificar amb la unió hipostàtica... Tanmateix, voldria citar aquestes paraules del gran teòleg alemany, que ens adverteixen de l'excessiva simplicitat en què es cau quan no es té prou en compte la realitat permanent del Déu-home, mitjancer entre Déu i els homes: «En la gloria (el Señor glorificado) tendría que poseer en toda la plenitud y actualidad su función redentora, en cuanto *Dios-hombre*. Pero ¿puede ser en eternidad, en cuanto hijo del hombre, algo más —no choque la audacia de la formulación— que la consagración de un instrumento pretérito, totalmente trascendido, sin objeto, como pieza de museo? ¿No nos extrañemos de que las teologías que se enseñan no sepan decir nada acerca de Cristo en los tratados De novissimis!» (p. 199).

el que ara veiem, i què és el que veurem després? El text no ho diu. L'oposició és entre visió no clara i visió clara. Però per a explicar la claredat de la visió de després empra el *cara a cara* que, al meu entendre, caldria interpretar a la llum de l'εἰκὼν τοῦ θεοῦ, de Col 1,15. Així ho demostra la continuació del text: «tal com Déu em coneix». I Déu em coneix en el Crist (cf. Ef 1,3-6).

### 1. L'especulació escolàstica

Fins aquí el contrapunt bíblic. Vegem ara el punt de vista de l'especulació escolàstica<sup>77</sup> que s'ha centrat, com és sabut, en la qüestió que fa referència al mateix acte de la visió beatífica<sup>78</sup>.

En primer lloc, l'escolàstica estudia la naturalesa del *medium sub quo* de la visió beatífica, que rep el nom de *lumen gloriae*, que és explicat tradicionalment com un «auxili» sobrenatural que, juntament amb l'intel·lecte, constitueix el *principium elicivum actus visionis*<sup>79</sup>.

L'escolàstica és gairebé unànime a l'hora d'assenyalar la visió de Déu com l'element primari de la retribució essencial dels benaurats.

En realitat, l'escolàstica distingeix entre la *beatitudo obiectiva essentialis* —i també l'*accidentalis*—, que només és Déu, i la *beatitudo formalis essentialis* que, segons la immensa majoria dels escolàstics, consisteix «in creatis actibus vitalibus visionis, amoris, gaudii»: es tracta de la «beatificans unio cum obiecto beante, vel beatificans possessio obiecti beantis» (cf. *Summ theol* I/II, q. 1, a. 8; q. 3, a. 1), és a dir, de la *ultima perfectio hominis*, que necessàriament «consistere debet in operatione vitali ipsius beati circa obiectum beatificans»<sup>80</sup>.

77. És evident que hi ha una diferència notable entre el punt de vista de 1Jo 3,2 i l'especulació escolàstica. «Veure Déu tal com és», segons l'escola, és veure l'essència divina, l'essència metafísica que, segons la *sententia communior*, és l'*Ipsum esse* (cf. LENNERZ, *De Deo uno*, Roma 1940, pp. 180-181). Visió que es defineix com a *cognitio Dei immediata sensu stricto*, que exclou el *medium quo*, el *medium ex quo* i el *medium in quo*, restant només el *medium sub quo* (cf. LENNERZ, *De Deo uno* 98.148). Visió absolutament sobrenatural, que és *sententia inter theologos communissima* (cf. LENNERZ, *De Deo uno* 111, on cita el famós text de la *Summ theol* I, q. 12, a. 4). Visió, que és misteri *stricto sensu* (cf. LENNERZ, *De Deo uno* 127-132).

78. Cf. LENNERZ, *De Deo uno* 133; i és molt significatiu l'èmfasi amb el qual fa aquesta observació: «Imprimis ut fundamentum omnis explicationis observandum est, actum visionis esse actum vitalem ipsius creaturae Deum videntis... Est ergo actus immanens, procedens a principio interno vitali subiecti in eoque receptus».

79. Cf. LENNERZ, *De Deo uno* 133-137.

80. Cf. LENNERZ, *De Novissimis*, Roma 1940, pp. 18-19. L'autor parla també de l'essència divina en tant que benaurança formal, i diu: «Responsum maxime pendet a respectu sub quo beatitudo consideratur et definitur»; i després d'examinar les diverses opinions, afegeix: «qui tandem beatitudinem considerat ut consecutionem ultimi finis, adeptionem ultimi finis, essentiam reponet in actu quo primo Deus beatificans possidetur, scil. actu intellectus (*Summ Theol* I/II q. 3), quia cognitione

No hi ha dubte que un dels arguments més decisius a favor de la visió neix de la convicció, abundantament compartida, del paral·lelisme entre fe i visió, i entre gràcia creada i *lumen gloriae*<sup>81</sup>.

En tot cas, es tracta d'assegurar la *sobrenaturalitat* de l'acte mateix de la visió de Déu<sup>82</sup>. El *lumen gloriae* és l'auxili que l'enteniment creat rep, per a poder veure Déu. Evidentment, el *lumen gloriae* no és *obiectum visum*: cal, doncs, entendre'l com una *disposició*, que fa possible l'acció de Déu que es manifesta personalment a l'home<sup>83</sup>.

Amb el *lumen gloriae* quedava assegurada no sols la *sobrenaturalitat* de la *visio Dei* sinó també la *immanència* de l'acte de la visió de Déu. I aquí cal afegir-hi la tesi escolàstica del «desig natural» de la visió de Déu. La *visio Dei* volia ser concebuda, al mateix temps, com a *deificació*<sup>84</sup> de l'home i com a activitat plenament humana.

---

bonum spirituale acquiritur et possidetur. Et sic tota haec disputatio non videtur magni momenti».

81. Al meu entendre, el paral·lelisme entre fe i visió es fonamenta en la identitat sobre l'*obiectum «creditum»* i l'*obiectum «visum»*: els benaurats veuen allò que nosaltres creiem!, i reconec que, en aquest sentit, la *visio Dei* dels benaurats, ara mateix, «crea problemes» a la *fides Ecclesiae*. Ho veurem més endavant. C. Pozo explica aquest paral·lelisme de la manera següent: en la justificació es dona incoativament allò que en la vida eterna de l'estadi escatològic es dona plenament; «el punto de partida sigue siendo Dios presente que se nos da para ser poseído, la fe se convierte en visión, el deseo (la esperanza) en gozo del Bien ya poseído, mientras que el amor permanece, intensificándose, en cuanto que corresponde al mayor conocimiento (visión en lugar de fe) que el bienaventurado tiene del Bien supremo, que es Dios» (*Teología del más allá*, Madrid 1968, pp. 167-168).

82. Cf. POZO, *Teología* 164-167. L'autor cita, com era d'esperar, les obres de H. de Lubac i les d'Alfaro, però no cita l'article de RAHNER, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia (Escritos I, 327-350)*, on l'autor proposa la seva teoria de l'*existencial sobrenatural*.

83. RAHNER, *Escritos I*, parla de la funció de l'essència divina com a *species impressa* en l'esperit creat, en el sentit de què l'ésser diví actua *quasiformalment* en l'esperit humà i hi produeix una determinació ontològica, en tant que *subjectum cognitionis*, i entén la relació entre la causalitat formal divina i el *lumen gloriae* d'aquesta manera: «Examinando los argumentos que Santo Tomás trae a propósito del *lumen gloriae*, se ve claro que él lo concibe como una disposición del espíritu para la recepción de la causalidad formal del ser inteligible de Dios sobre el espíritu... Por razones que pueden leerse en Santo Tomás, es una disposición *última*. Según Santo Tomás, de una disposición última —*dispositio quae est necessitas ad formam*— hay que decir, de una parte, que, como causa material, precede a la forma, y que, sin embargo, su consistencia depende, a su vez, por otra parte, de la causalidad formal de la forma. De tal manera que afirmar su existencia significa afirmar conjuntamente, con necesidad intrínseca, la existencia de la causalidad formal de la forma, y viceversa» (pp. 365-366).

84. Cf. POZO, *Teología* 162-164.- Els teòlegs moderns, a partir dels plantejaments del P. de Lubac, s'han esforçat per presentar una certa coherència entre immanència i transcendència. La solució del P. Alfaro es fonamenta en la naturalesa criatural de l'home, que és la *mobilitat*, i la naturalesa de Déu: l'home, com a criatura, és essencialment *acte* i *potència*, i com a criatura intel·lectual tendeix sempre *naturalment* vers la visió de Déu; però en virtut de la *mobilitat* que li és pròpia, no posseeix

Les arrels d'aquesta especulació escolàstica cal cercar-les probablement en la tradició agustiniana<sup>85</sup>, tradició que, insistint en el paral·lelisme entre fe i visió, la primera escolàstica resumeix en el caràcter sobrenatural i totalment indegut de la visió beatífica<sup>86</sup>. Cal dir, però, que la tradició agustiniana es troba particularment recuperada fora de l'àmbit tomista pròpiament dit: aquest és el cas d'Enric de Gent<sup>87</sup> que, segons el tomista Suárez<sup>88</sup>, fa consistir la benaurança formal en l'*illapsus divinitatis* en l'essència de l'ànima, mitjançant el qual aquesta queda unida íntimament amb Déu i d'alguna manera transformada en Déu.

---

cap mena d'exigència per a arribar-hi; la immobilitat de Déu, que és *acte pur*, només pot ser assolida per l'home d'una manera transcendent. Pozo va més lluny: partint de la solució d'Alfaro, nega el progrés continuat en la visió beatífica, i prefereix concebre la visió de Déu com un èxtasi, mitjançant el qual el benaurat participa de l'eternitat de Déu. El Dr. J. B. MANYA, *Theologumena* IV, Tortosa 1954, no accepta la immobilitat dels benaurats (p. 59) i prefereix assajar una altra explicació, que es fonamenta en la diferència entre el *totum* i el *totaliter* (p. 26), i arriba a dir: «Datur aliqua vera compositio in visione beata, non tantum ex parte subiectiva, nimirum compositio potentiae et actus, quatenus visionis actus a potentia supernaturali beatae mentis procedit, sed etiam obiective seu representative: datur, dico, compositio saltem eorum quae vident et capiunt, et eorum quae vident quidem, sed perfecte non capiunt quoad ultimam ipsorum rationem» (p. 82).

85. Aquesta especulació es troba ja d'una manera incipient en la Primera Carta de sant Climent, en la d'Ignasi als Romans, en els escrits de sant Ireneu, de Climent d'Alexandria i d'Orígenes (cf. W. LORSKY, *Schau Gottes*, Zurich 1964). Pel que fa a sant Agustí, cal tenir en compte que el sant situa en molts llocs dels seus escrits la visió intuïtiva de Déu a la fi dels temps, i prefereix descriure la situació postmortal dels benaurats amb la imatge del descans sabàtic i de la felicitat de la ciutat i de la casa de Déu o del si d'Abraham (cf. *De anima* IV, 24; *Enchir* 109-110; *De civ Dei* XXII, 30; *Conf* XIII, 9, 10). Sant Bonaventura segueix el pensament de sant Agustí (*De red n.* 6 i *Coll* III, n. 31).

86. Aquest és el cas del *Proslogion*, de sant Anselm (cc. 24-26) i de Ricard de sant Victor (en el pròleg del *De Trinitate*).

87. J.-M. ROVIRA BELLOSO, en el seu llibre *La visión de Dios según Enrique de Gante*, Barcelona 1960, ha estudiat exhaustivament el pensament del *Gandavensis*; diu, en concret: «El presente libro mostrará con detalle los caracteres distintivos de la arriesgada síntesis enriqueana en la que es mucho mayor la tensión producida por los elementos antinómicos sobre todo en lo que se refiere a la immanencia y a la sobrenaturalidad de la visión facial de Dios. Será una síntesis eminentemente voluntarista, preocupada por destacar la preeminencia de la beatitud objetiva —el Sumo Bien platónico— frente a la operación humana, inclinada audazmente a subrayar la immanencia del fin sobrenatural respecto del entendimiento creado» (p. 18). L'autor té en compte els dos estudis més representatius d'Enric de Gent: *Henri de Gand. Essai sur les tendances de la métaphysique*, de S. PAULUS, Paris 1938, i *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, de J. GOMEZ CAFFARENA, Roma 1958, sense oblidar el magnífic article de H. F. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision beatifique au XIII siècle*, publicat l'any 1952 dins *Recherches de Theol Anc et Med*.

88. *De fine ultimo*, d. 6, a. 1, n. 1.

## 2. Els silencis de la «*Benedictus Deus*»

La *Benedictus Deus* tracta el tema de la visió de Déu d'acord amb el to marcadament intel·lectualista de sant Tomàs<sup>89</sup>; però el document prescindeix de les especulacions escolàstiques. D'altra banda, sembla que el document suggereixi que la situació dels benaurats només pot ser concebuda des de la categoria de l'autocomunicació divina. En aquest sentit, jo diria que el document suscita una interpretació de la visió de Déu en la qual Déu mateix dona a l'home la possibilitat, radicalment humana i humanitzadora, de l'encontre personal amb Ell.

Tanmateix, la *Benedictus Deus* presenta una gran dificultat. El document nega qualsevol mediació creada en la visió beatífica: *nulla mediante creatura*, i aquesta absència de mediacions pot fer sospitar que, segons el document, tampoc no hi pot ser present el Crist ressuscitat<sup>90</sup>.

De fet, l'absència cristiana, en el document i en el punt concret de la visió de Déu, és més que notable. La qual cosa esdevé més inexplicable, en principi, si hom té en compte que l'escolàstica, tot i situar l'acció mitjancera del Crist glorificat en la Parusia<sup>91</sup>, no havia deixat de proclamar que el Crist, en tant que Saviesa divina, assegura la validesa de la visió dels benaurats<sup>92</sup>.

89. Cf. *In IV Sent* dd. 14 i 49; *Summ theol* I, qq. 10,12,38 i 43; I/II qq. 3,4,5,62,63,109,110,112 i 114; II/II, qq. 6 i 24; *Contra Gentiles* III, cc. 27-56 i IV, cc. 91-92; *Suppl* qq. 64 i 104-106; *Comp theol* c. 105; *In Mt* 5,2; *In ICor* 12,4; *In Rom* 5,1; *In Hebr* 13,3; *Declar* c. 9. Cf. H. RONDET, *L'eschatologie de saint Thomas d'Aquin*, dins: *Fins de l'homme et fin du monde*, Lió 1965, pp. 79-82.

90. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975, pp. 257-258. Cf. també LENNERZ, *De Novissimis* 34.

91. Sant Tomàs tracta aquest tema de la mediació del Crist a l'interior de la seva teologia sobre la *gratia Capitis*, en tant que la Humanitat del Crist, per l'acció divina que l'assumeix, produeix la unió de tots els homes (cf. M.-J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Église*, Paris 1963, p. 223). Tota l'argumentació del sant es fonamenta en el principi: *Humanitas Christi est divinitatis instrumentum* (cf. *Summ theol* III, q. 48, a. 6; q. 56, a. 2). Sant Tomàs remarca la causalitat de la resurrecció de Jesucrist respecte a la nostra (*Summ theol* III, 1. 53, a. 3; *Suppl* q. 77, a. 1; *In IV Sent* d. 43, q. 1, a. 2; *Contra Gentiles* IV, c. 79). De fet, el problema de la relació causal entre la resurrecció de Jesucrist i la nostra va obtenir diverses respostes, a partir de l'exègesi de Rom 4,25. D'altra banda, la influència creixent del nominalisme, des de finals del s. XIII, feia formular dita causalitat de forma voluntarista —«quia Deus ordinaverat...»— i concreta —«nisi accipiatur abstractum pro concreto...»— (cf. Ricard de Mediavilla, *In IV Sent* d. 43, a. 3, q. 3, ad 3 i *In IV Sent* d. 43, a. 2, q. 1).

92. La referència de sant Tomàs al Crist, q. Verbo» (*Summ theol* I, q. 12, a. 10), respon a la seva

Amb tot, cal dir que el document, en aquest punt, és perfectament coherent amb la teologia de l'època, i això en un doble sentit: en quant la teologia de l'època emprava uns esquemes antropològics que permetien de configurar la perfecció de la benaurança des de la capacitat per a la veritat de l'ànima humana<sup>93</sup>; i principalment en quant la teologia de l'època havia centrat el caràcter mitjancer del Crist, no al cel, sinó en l'Església<sup>94</sup>.

Per a entendre millor aquest silenci de la *Benedictus Deus*, cal tenir en compte, d'una banda, que, segons l'opinió de Joan XXII, els benaurats, que encara no gaudeixen de la visió beatífica, sí que gaudeixen de l'especial protecció de la Humanitat del Crist, sota la qual són veritablement benaurats. La *Benedictus Deus* havia d'afirmar que de benaurança només n'hi ha una: la que és deguda a la visió intuïtiva de Déu; i per això, no parla de l'activitat mitjancera del Ressuscitat al cel, activitat que era afirmada per l'opinió de Joan XXII en un altre sentit.

D'altra banda, cal tenir en compte que l'horitzó conceptual de la polèmica sobre la visió beatífica no era la qüestió dogmàtica pròpiament dita —l'ajornament o el no ajornament de la visió intuïtiva de Déu—, sinó la qüestió més ampla de l'*aeternus rerum ordo* que, a finals del s. XIII, hom no sabia com assegurar. En aquest context, l'opinió de Joan XXII servia per a afirmar l'*ordo rerum*, en tant que

4) i a la necessitat de distingir el coneixement dels benaurats dels altres tipus de coneixement (a. 9).

93. Es tracta de models antropològics sempre vacil·lants. Recordem, per exemple, la preocupació per l'*appetitus naturalis* de l'ànima que sobreviu a la mort. En aquest sentit, Gil de Roma, en les *Quaestiones septem de resurrectione*, diu: «Anima separata naturaliter appetit uniri suo corpori supposito divino ordine qui supernaturalis dici debet» (q. 2, ad 2), d'acord amb el principi tomasià: «Tota operatio naturae est sub operatione divina...; ita ut ultimum finem, ad quem tota expectatio naturae tendit, non potest perveniri opere naturae; et propter hoc consecutio eius non est naturalis» (*In IV Sent* d. 43, q. 1, a. 1), principi que en el nostre cas vol dir: «Nullum principium activum est resurrectionis in natura neque respectu coniunctionis animae ad corpus neque respectu dispositionis quae est necessitas ad talem coniunctionem» (*ib.*). Però en la mesura en què la unió ànima-cos és explicada d'una altra manera, és a dir, d'una manera *passiva*, aleshores —i aquest és el cas de sant Bonaventura— la qüestió té una altra resposta: «Est secundum naturam, quod anima optime corpori sibi organizato, cui desiderabat uniri, uniatur» (*In IV Sent* d. 43, a. 1, q. 5); opinió que comparteixen Enric de Gent, Guillem de Ware i Agostino Trionfo.

94. En totes les concepcions eclesiològiques hi ha la convicció que la Humanitat del Crist constitueix la veritable *corporeïtat* de l'Església. Sant Tomàs arriba a la mateixa conclusió, tot i que concep la mediació del Crist en categories de coneixement i de glòria: una mediació que, des de la seva situació imperfecta de la terra, reclama la seva perfecció al cel. L'Església, en tant que *corpus*, és l'autèntic lloc de la mediació del Crist; les diverses maneres d'entendre aquesta mediació fan que siguin diverses les eclesiològies dels grans mestres de l'escolàstica.

el papa participava de la convicció de l'ecclesiologia dels teòlegs oficials de la cúria avinyonesa, segons la qual la *congregatio fidelium* gaudia de la presència *real* i *reial* del Crist, que originava la *sacra potestas*, a la qual estava sotmesa la *fides credentium* i, fins i tot, la *requies beatorum*.

Però en contra de l'*opinió* papal es va alçar la gran ofensiva nominalista, més per motius hierocràtics que escatològics. Des del prejudici filosòfic del refús dels universals, la *visio Dei* dels benaurats és, per als nominalistes, el *numerus beatorum*, la summa dels benaurats, en tant que il·luminats individualment per Déu; com també ho és l'Església de la terra: la *tota multitudo christianorum*, o bé la *tota congregatio fidelium in hac vita mortali degentium*. La mediació del Crist en la *congregatio fidelium* garanteix la *fides singularium*, i de cap manera no justifica la pretensió eclesial de presentar-se com a garantia de l'*ordo rerum*<sup>95</sup>.

En aquest context, el silenci de la *Benedictus Deus* és més que comprensible. Calia pronunciar una paraula definitiva respecte a una qüestió teològica, i prou. Qualsevol referència a la presència del Crist, en tant que mitjancer, al cel, de la benaurança, podia haver significat una presa de posició respecte a les tesis nominalistes, i el document no ho va voler fer. Però no és menys cert que totes aquestes precaucions van donar com a resultat un text en el qual, tot potenciant el caràcter intel·lectual de la benaurança celeste, hom hi troba a faltar una referència a la *societas sanctorum in Christo constituta*<sup>96</sup>.

95. En la primera part de la tesi doctoral crec demostrar amb claredat les raons per les quals el *Princeps nominalium* es va oposar tan radicalment a Joan XXII. Al meu entendre, els esquemes mentals ockhamians no podien acceptar un plantejament de la situació actual dels benaurats en funció de l'anomenat *ordo rerum*. En tot cas, no hi ha dubte que, segons el franciscà, l'Església no és res més que la summa dels creients: si l'Església és *congregatio fidelium* ho és en un sentit purament sociològic, sense que aquesta *congregatio* sigui res més que la summa de la fe dels individus.

96. Realment, es fa molt difícil de retenir una visió purament intel·lectualista del cel cristià, atès que el Nou Testament el presenta, fonamentalment, com un «ser amb Crist» i com a «regne», «banquet», etc. Per això la reflexió teològica actual procura traduir la categoria escatològica de la *visio Dei* com a comunió interpersonal amb Déu —sense oblidar allò que Rahner anomena «l'eterna significació de la humanitat de Jesús per a la nostra relació amb Déu» (*Escritos* III, 47ss)—, en tant que comunió divinitzadora, i com a intercomunió amb els altres benaurats. En aquest sentit, cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión* 258-265; i, en aquest sentit, té raó H. de LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Barcelona 1963, pp. 81-85, quan constata la dificultat d'entendre la plena benaurança al cel, abans del dia de la Parusia.



### 3. La categoria teològica de la «visio Dei»

La *visio Dei* «immediatament després de la mort» és una afirmació teològica que la *Benedictus Deus*, d'acord amb la doctrina tradicional segons la qual la *visio Dei* pertany indiscutiblement al nucli de la retribució essencial dels benaurats. I és emprada en aquest sentit per tal de desautoritzar dogmàticament l'*opinió* de Joan XXII que afirmava l'ajornament fins al dia del Judici de la retribució essencial dels benaurats.

Però la *visio Dei*, al meu entendre, és molt més. Vull dir això: quan la *Benedictus Deus* empra aquesta expressió per tal de *definir* una veritat que pertany a la fe catòlica i apostòlica, cal reconèixer en aquesta expressió una *categoria teològica* que, al meu entendre, pertany exclusivament a l'àmbit de l'escatologia cristiana.

En aquest sentit, voldria recordar una vegada més què cal entendre per àmbit de l'escatologia cristiana. Les afirmacions escatològiques de la fe cristiana no són anticipacions conceptuals del més-enllà, sinó referències, en clau de plenitud, del misteri de gràcia que els cristians vivim a partir de l'esdeveniment escatològic de la resurrecció de Jesucrist d'entre els morts. La fe cristiana confessa que Jesús de Natzaret, Fill de Déu encarnat, Salvador i Messies, ressuscitat d'entre els morts per l'acció de Déu que fa noves totes les coses, és *inseparable* de la comunitat de la salvació: ho és, d'inseparable, quant a l'origen i quant al destí d'aquesta mateixa comunitat. Per això l'Església, Cos del Crist, en el seu estadi terrenal i en el seu estadi escatològic, és inseparable de la situació actual del Ressuscitat.

Hi ha, doncs, sempre, en totes les afirmacions escatològiques unes referències a la Cristologia i a l'Eclesiologia; o, millor, hi ha sempre una referència als fonaments cristològics de l'elesiologia. La qual cosa vol dir, al meu entendre, que la legitimació d'un determinat model eclesiològic depèn bàsicament del model escatològic subjacent, en tant que aquest i en la mesura que aquest doni suport —un autèntic suport!— a les afirmacions implícites cristològiques d'aquest determinat model eclesiològic.

I tot això que estic dient es manifesta clarament en el moment més important (o un dels més importants) de l'explosió eclesiològica: la segona meitat del s. XIII i els trenta primers anys del s. XIV; un moment, vull dir, en què els canvis i les transformacions experi-

mentades per la societat medieval obligaven l'Església a formular novament la seva pròpia identitat<sup>97</sup>. I es manifesta precisament en un moment en què els documents magisterials de l'Església no són eclesiològics sinó escatològics —els documents *de sorte defunctorum*—: la qual cosa fa pensar que en aquests documents —en el cas de la *Benedictus Deus*, al meu entendre, és evident— hi havia d'haver una gran preocupació eclesiològica.

a) *El model eclesiològic de la «Benedictus Deus»*

Hi ha un fet que no deixa de sorprendre: l'eclesiologia de l'època —la dels teòlegs oficials de la cúria avinyonesa i la dels partidaris de l'emperador (la d'aquests darrers, no necessàriament, però sí molt supeditada a les exigències nominalistes del grup emparat en la cort de Lluís de Baviera)— no va reaccionar de cap manera davant la publicació de la *Benedictus Deus*. La qual cosa, al meu entendre, només demostra que els models eclesiològics vigents i enfrontats s'havien construït independentment —i per raons diverses— de l'escatologia ortodoxa<sup>98</sup>. Ni la *congregatio fidelium* ni el *numerus fidelium* tenien res a veure, des de la perspectiva de llur teologia, amb la *visio Dei* dels benaurats!

Però aquest fet, al meu entendre, demostra una altra cosa: demostra que la *Benedictus Deus*, en lloc de cercar el recolzament d'una eclesiologia com és ara la dels teòlegs oficials —com és el cas de l'escatologia de l'*opinió* de Joan XXII—, volgué recolzar-se en l'eclesiologia, en certa manera superada<sup>99</sup>, de sant Tomàs d'Aquino.

97. La consciència eclesiològica de l'època estava sotmesa a l'expansió gairebé omnipresent del *corrent corporativista*, en el sentit de *representació* (cf. H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1961, p. 37): tota la realitat del *corpus* es troba representada en el *caput*. No cal dir que el corporativisme regnant afavoria simultàniament les dues tesis oposades, que s'anaven obrint camí al llarg del s. XIII: la que defensava el *monarquisme* en l'ordre eclesiàstic, i la que suggeria un cert clima *conciliarista*; però no cal dir també que el *corpus Ecclesiae* continuava essent el *corpus d'un caput*, que és el mateix Crist, malgrat les conseqüències d'una herència que distingia d'alguna manera entre *Ecclesia* i *Corpus Christi* (cf. Y. CONGAR, *Eclesiologia. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976. Jo insistiria en la *dimensió social* del *corpus Ecclesiae*: Sant Tomàs, per exemple, que entén l'Església com l'*opus* o l'*effectus gratiae*, reconeix en l'Església un *cos social*).

98. No és ortodoxa, per exemple, l'escatologia joaquimita, que va ser emprada d'alguna manera en el model eclesiològic dels diversos grups dels *espirituals*. Sant Tomàs no vol pensar de cap manera, en l'ordre històric, en una altra etapa *espiritual* de l'Església de Jesucrist: la gràcia, *in statu viae*, conserva i conservarà sempre l'estructura de l'encarnació.

99. En la meua tesi doctoral dono proves suficients per a demostrar que la

Sant Tomàs, des de la perspectiva del seu tractat *De gratia Capitis*<sup>100</sup>, estableix el següent principi: la capitalitat del Crist s'exerceix principalment —*primo et principaliter*— en els que li estan units per la glòria. Si, d'altra banda, hom té present que sant Tomàs, quan parla de la possessió de la benaurança de la vida immortal, es refereix a la corporeïtat específica<sup>101</sup> que es produeix com a resultat de la unió dels benaurats amb el Crist ressuscitat, sembla que no hi ha dubte que sant Tomàs identifica el grau suprem d'unió amb Crist amb l'estadi escatològic final que anomenem *resurrecció dels morts*, que és la plenitud escatològica de l'Església<sup>102</sup>.

Què vol dir, doncs, o què significa per a aquesta corporeïtat específica de l'Església escatològica la *visio Dei* dels benaurats?

La *Benedictus Deus* manifesta la convicció de fe segons la qual els homes justos, immediatament després de la mort —per tant, *abans* de la resurrecció corporal de l'últim dia—, gaudeixen de la retribució essencial de la benaurança que consisteix en la visió intuïtiva de Déu. El document ve a dir-nos: des de l'esdeveniment escatològic de la resurrecció del Crist, tots els qui moren en Crist, des del mateix moment de la mort, comencen a ser l'Església escatològica: una Església que, d'altra banda, s'acomplirà el dia de la Parusia.

Doncs bé, el document, en afirmar la visió intuïtiva de Déu com a benaurança definitiva dels salvats, introdueix en la corporeïtat específica de l'Església escatològica un element que no pertany exclusi-

pràctica i total marginació del pensament teològic de l'Angèlic fou deguda, en gran part, a la recuperació de l'agustinisme.

100. Els grans mestres de l'escolàstica expliquen el misteri de l'Església a partir del concepte cristològic de la *gratia Capitis* (cf. CONGAR, *Eclesiologia* 55-57). El text més representatiu de sant Tomàs podria ser aquest: «Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus... secundum totum tempus mundi... Primo enim et principaliter est caput eorum qui ei uniuntur per gloriam...» (*Summa theol* III, q. 8, a. 3).

101. Segons sant Tomàs, la unió entre Crist-cap i els salvats no és exclusivament d'ordre espiritual, sinó que es realitza *corporalment*: aquesta *incorporació* no és exactament la mateixa «secundum diversos gradus», al llarg del «totum tempus mundi»; i per això mateix, la «corporeïtat» de l'Església és diversa. Si la «corporeïtat» de l'Església *post Christum natum* esdevé «per fidem et fidei sacramenta» (cf. *De ver* q. 27, a. 4; q. 29, a. 7), sembla que l'Angèlic pensi en la corporeïtat de l'Església escatològica, *resurgendo*.

102. En aquest sentit, sant Tomàs parla de l'«*Ecclesia militans quae est via ad triumphantem*» (*In IV Sent* d. 18, q. 2, a. 3). A favor d'aquesta suposició hi ha el convenciment, àmpliament compartit, que la plenitud escatològica de l'Església no és possible abans de la Parusia, és a dir, abans que es produeixi l'encontre de l'home sencer, amb cos i ànima, amb la Humanitat glorificada del Crist.

vament a l'estadi pròpiament escatològic, en tant que la *visio Dei* no és creguda ni esperada per al dia de la resurrecció corporal, sinó que és afirmada *mox post mortem*. Més encara, si és veritat que el document no s'allunya pas gaire de la síntesi eclesiològica tomista<sup>103</sup>, caldria dir que l'eclesiologia a la qual vol donar suport l'escatologia de la *Benedictus Deus* dibuixa modelícament una Església la *corporeïtat* de la qual no es fonamenta en la *sacra potestas*, sinó en la *sacramentalitat* d'una fe, de la qual participen, encara que d'una manera diferent, els mateixos benaurats, en tant que membres de l'única i indivisible Església de Jesucrist<sup>104</sup>. En tot cas, cal tenir present, d'una banda, que, segons una opció àmpliament majoritària de la Tradició, l'*Església celeste* és el cel actual dels *comprehensores*, que es relacionen profundament amb els *viatores*; i, de l'altra, que la *Benedictus Deus* havia d'oposar-se a una de les raons més perilloses de l'*opinió* de Joan XXII, segons la qual l'Església, en tant que lloc de la reialesa del Crist, reflectia perfectament l'*ordo rerum* i, per tant, era suficient per a sostenir la situació de les ànimes santes fins al dia del Judici, privades fins aleshores, de la visió intuitiva de Déu. Segons l'*opinió* de Joan XXII, no era la visió de Déu sinó la *corporeïtat* de l'*Església militant* la que constituïa el cel actual dels benaurats; la qual cosa volia dir que, entre la terra i el cel, des de la *sacra potestas*, hi ha un moviment ascendent que

103. El context eclesial és certament diferent; però jo diria que el document va tenir molt en compte l'eclesiologia de sant Tomàs d'Aquino. Ho defenso àmpliament en la meua tesi doctoral.

104. Segons el text de la *Summ theol* III, q. 8, a. 3, citat anteriorment, la *unio* «secundum diversos gradus» i «secundum totum tempus mundi» entre el Crist i els homes no és exclusivament d'ordre espiritual, sinó que es realitza *corporalment*, en tant que es produeix en la *incorporació* a la societat visible sacramental, que és l'Església, com a mínim en l'etapa històrica cristiana —la *praesens Ecclesia*—, en funció de la qual existeixen els sagraments (*Summ theol* III, q. 63, aa. 1. 3 i 5): la *incorporació* dels *fidels* a Jesucrist es realitza «per fidem et fidei sacramenta» (*De ver* q. 27, a. 4; q. 29, a. 7), mitjançant els quals l'Església «constituitur», «fabricatur», «fundatur» (*In IV Sent* dd. 17 i 18), i esdevé una realitat *visible*, en tant que mitjà de realització i de construcció del Cos del Crist, *diferent* de la realitat salvífica anterior a l'encarnació del Verb, i en tant que *ultima aetas*, la gràcia de la qual és substancialment idèntica a la gràcia de la glòria (*De ver* q. 27, a. 5, ad 6). Sant Tomàs reconeix que en aquesta *praesens Ecclesia* hi ha elements secundaris i provisionals, que configuren també la visibilitat que li és pròpia, i serveixen —«quaedam quasi dispositio»— a la gràcia de l'Esperit Sant i a l'ús d'aquesta gràcia: els *fidei sacramenta* participen també de la naturalesa d'aquests «elements» i, per això mateix, cessaran; però conserven i conservaran sempre allò que tenen més de profund, que és la *mediació* de la Humanitat del Crist, en l'estadi escatològic. Segons la teologia oficial contemporània a la *Benedictus Deus*, la *mediació* no té lloc en la realitat sacramental de l'Església, sinó en la *sacra potestas*!

garanteix l'*ordo rerum*. I la *Benedictus Deus* havia de dir el contrari: que el moviment és descendent, i que és la visió de Déu dels benaurats la que constitueix la situació específica de l'Església pelegrina.

b) *La visió de Déu, com a categoria teològica*

Al meu entendre, l'expressió de la *Benedictus Deus* «les ànimes santes són al cel» no és equivalent a l'estadi escatològic de l'Església, que és un estadi concebut en funció de l'activitat salvífica del dia de la Parusia. Més encara: jo diria que la inclusió en el cel dels benaurats de la visió intuïtiva de Déu —que certament perfecciona al màxim aquest cel— no canvia fonamentalment la situació dels benaurats respecte a llur dependència de la perfecció escatològica del dia de la Parusia.

En aquest sentit, cal distingir entre la intenció clarament definitòria del document i el seu rerafons eclesiològic.

En contra de l'*opinió* de Joan XXII i del seu rerafons eclesiològic, el document vol desvincular la situació de les ànimes santes al cel de la suposada perfecció de l'Església militant; vol dir, doncs, dues coses: que el cel dels benaurats, sense la visió intuïtiva de Déu, no seria encara perfecte; i que la perfecció de l'Església militant és deguda, no a la *sacra potestas*, sinó a la *corporeïtat sacramental*, de la qual participen d'alguna manera els benaurats mitjançant la visió intuïtiva de Déu.

El document defineix que els benaurats veuen Déu *mox post mortem*. Això és clar. Però el document no pretén de cap manera definir que, abans del Judici Final, les ànimes santes, en virtut de la visió intuïtiva de Déu, gaudeixen d'una veritable situació escatològica. Jo no diria, doncs, que de la *Benedictus Deus*, atès el seu rerafons, se'n pugui deduir la doctrina anomenada *escatologia intermitja*, en tant que diferent de l'*escatologia final*.

Però l'afirmació dogmàtica del document obliga a valorar l'expressió «veuen Déu» en una altra direcció. El cel dels benaurats, en virtut de la visió intuïtiva de Déu, és molt més que un *receptaculum animarum*: és l'expressió categorial que significa la perfecció escatològica de l'Església dels *viatores* que, *des del cel*, garanteix la *fides* i els *fidei sacramenta* de l'Església pelegrina.

Naturalment, l'anàlisi que hem fet fins ara no és suficient. Com a

mínim és una anàlisi que ens porta a preguntar-nos sobre el significat de l'*ara mateix* de la visió de Déu dels benaurats. Ho farem en un proper article.

(continuarà)

Josep GIL RIBAS  
EL CATLLAR (Tarragona)

### Summary

This paper wants to analyse the symbolic content of the expression «The Blessed see the Divine Essence in Heaven». It is divided into three parts: the historic-salvational model used in the document is examined on the first one. The second part is a criticism of the helenistic «Denkform», to which the «divina essentia sese ostendente» formulation obeys. The categorial vision of God by the blessed is analysed on the third part.

Given the controversy initiated by the opinion of John XXII, the document shows a conception of eschatological salvation of man, which in principle ignores the final historic realization of salvation which will take place on the day of the «Parusia». Nevertheless, on stating that the eschatological «blessedness» is due to the vision of God and not to the protection of Christ's Humanity, attributes to the vision of God the categorial character of what places the entire man in the possession of his eschatological definiteness.

On the other hand, being a symbolic expression of Christian faith, the document considers the «essentia divina» in the context of a salvation, demonstrated and performed by the resurrection of Jesus Christ from the dead and realized historically by the Church.

Therefore, despite the silences and the Christological and Ecclesiastical voids in the document, the «Benedictus Deus» states that the heaven of the blessed is much more than a «receptaculum animarum». From our point of view, intuitive vision of God is the categorial expression of the eschatological perfection of the Church of the «viatores» that, from heaven, guarantees the «fides» and the «fidei sacramenta» of the pilgrim Church.